L. Günther

Die Religion Jesu.

Die Religion Jesu

von

Theodor Rohmer.

Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben

von

Dr. Gustav Widenmann.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1859.

Vorrede.

Indem die Freunde des verstorbenen Verfassers die nachfolgende leider unvollendet gebliebene Schrift desselben der Oeffentlichkeit übergeben, fühlen sie sich den Lesern gegenüber zu einigen Aufklärungen über die Geschichte dieser Arbeit verpflichtet.

Ueber das geistige Verhältniß Theodor Rohmer's zu seinem älteren Bruder Friedrich, dem er ein Leben voll der seltensten Hingebung und Treue gewidmet, wird an einem andern Orte Aufschluß ertheilt werden. Als eine ihm eigene Aufgabe aber betrachtete es Th. R., eine Darstellung des Lebens Jesu und der christlichen Lehre aus den Quellen und auf Grund der psychologischen, bei ihm in Fleisch und Blut übergegangenen Anschauungen seines Bruders Friedrich zu bearbeiten. Ein ausgesprochener Zug zu religiös-

philosophischer Forschung, umfassende Studien und eine seltene Begabung mit geistiger Spürkraft und Urtheilsschärfe durften ihn wohl berechtigen, ein so hohes Ziel anzustreben.

Es war ihm nicht vergönnt, eine Aufgabe zu vollenden, welche er neben mannichfachen in anderer Richtung unternommenen Arbeiten unter bittern Kämpfen wie unter schweren körperlichen Leiden nie aus den Augen verloren hatte. Unter seinem Nachlasse fand sich zwar der Plan des ganzen von ihm beabsichtigten Werkes und eine Reihe von Studien und Excerpten vor; aber relativ vollendet war nur der Abschnitt über die Lehre Jesu und die Einleitung. Wir sagen mit Absicht relativ vollendet, weil wir wissen, daß der Verfasser vorerst den Abschluß der speculativen Arbeiten seines Bruders und deren Veröffentlichung abwarten wollte, um dann erst die schließliche Redaktion seiner Schrift vorzunehmen, sodann weil derselbe die strengsten Anforderungen in Bezug auf vollendete Form der Darstellung an sich zu stellen pflegte und nun nicht mehr die Gelegenheit fand, seine Arbeit vor dem Druck einer genauen Revision zu unterwerfen.

Nur die fünf ersten Bogen sind noch bei seinen Lebzeiten gedruckt worden, obwohl das ganze jetzt veröffentlichte Manuscript größtentheils schon 1851 in sei-

ner gegenwärtigen Gestalt vorhanden war. Die Arbeit und der Druck wurden seit dem Jahre 1852 durch die Fortschritte unterbrochen, welche die Wissenschaft seines Bruders in den darauf folgenden Jahren machte, und durch die damit verbundenen Spannungen für Theodor, der Schritt vor Schritt denselben mit lebendigster Theilnahme folgte; und als es endlich zu einem befriedigenden Abschlusse gekommen war, hinderten ihn die Abnahme seiner Körperkräfte, der Schmerz über den Tod des Bruders (11. Juni 1856) und der bald nachher eingetretene eigene Tod an der Vollendung des Werks. Wie sehr und wie tief dasselbe übrigens fortwährend seinen Geist in Anspruch nahm, mag man daraus entnehmen, daß er noch am vorletzten Tage seines irdischen Lebens seine Gedanken über die Trinitätslehre mit Bleistift in einem concentrirten Satze niederschrieb. Am Tage darauf, dem 12. December 1856, setzte Gott seinem Wirken ein Ziel. Er hatte das 37ste Jahr noch nicht vollendet.

Der Abend seines leidensschweren Lebens wurde noch durch den endlichen Abschluß der Gotteslehre seines Bruders Friedrich Rohmer freudig erhellt. An den Vorarbeiten wie an der Prüfung und Ueberwindung der eigenen und fremden Zweifel hatte er den angestrengtesten Antheil genommen. Die nachfolgende

Einleitung sowohl als die von ihm verfaßte Schrift: „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten“ geben davon hinreichendes Zeugniß. Auch ermuthigte ihn die Hoffnung, daß es ihm vergönnt sein werde, die Lehre selbst dem Geiste ihres Urhebers gemäß darzustellen, noch eine Zeit lang, der Auflösung seines hinzehrenden Körpers zu widerstehen, und verhüllte ihm die Todesgefahr, bis der Tod eintrat. Zwar ging jene Hoffnung nicht mehr in Erfüllung; aber es war ihm doch gelungen, noch zwei kurze Entwürfe der Darstellung zu hinterlassen, welche der später erfolgten Herausgabe der beiden Schriften: „Gott und Seine Schöpfung“ und: „Der natürliche Weg des Menschen zu Gott“, zumal der ersteren zum Theil zu Grunde gelegt, zum Theil dabei benutzt werden konnten. Als Motto seines persönlichen Eindrucks schrieb er folgendes Wort von Göthe auf den Titel seines ersten Entwurfs (Mai 1856):

— — Täuscht mich ein entzückend Bild,
Als jugenderstes, längstentbehrtes höchstes Gut?
Des tiefsten Herzens frühste Schätze quellen auf —
Der schnell empfundne kaum verstandne erste (Gottes-) Blick,
Der festgehalten überglänzte jeden Schatz!

Mit diesen Aufschlüssen ist denn auch das Siegel der Anonymität gelöst, welches der ersten öffentlichen Mit-

theilung des makrokosmischen Gottesbegriffs nach dem ausdrücklichen Wunsche seines Urhebers vorläufig aufgedrückt worden ist. Dieselbe sollte die unbefangene, von keinerlei persönlichen und Parteirücksichten beirrte, lediglich die Wahrheit und ihre Begründung prüfende Aufnahme den Lesern erleichtern. Zum Theil ist dieser Zweck erreicht worden, zu einem andern Theil erweist sich dieses wie jedes Mittel unzureichend, welches diejenigen Menschen, die mehr sich als die Wahrheit suchen und lieben, vor ihrer Befangenheit schützen will. Wenn aus diesem Grund die fernere Aufrechthaltung der Anonymität nicht mehr nöthig schien, so wäre dieselbe ohnehin bei der nöthig gewordenen vollständigeren Mittheilung über die wissenschaftliche Hinterlassenschaft der beiden Hingeschiedenen eine Unmöglichkeit gewesen.

Der Unterzeichnete hat die schmerzliche Pflicht dieser Herausgabe übernommen, weil er sich durch das specielle Verhältniß, in welchem er zu dem Hingeschiedenen stand, besonders dazu eignete. Er war mit demselben nicht nur durch die gleiche Stellung zu der Wissenschaft seines verewigten Bruders Friedrich zur

innigsten Freundschaft verbunden, sondern das Gebiet religionswissenschaftlicher Forschung war das Feld, auf welchem Beide ihre gemeinsame Grundüberzeugung zur Anwendung zu bringen suchten, und der regste Gedankenaustausch über die einschlägigen Probleme hat Beide bis in die letzte Zeit verbunden.

Allerheiligen 1858.

Dr. Gustav Widenmann.

Inhalts-Verzeichniß.

(Hier enden die vom Herrn Verfasser ausgeführten Theile des Werks; doch geben wir den vollständigen Plan, auch der folgenden Abtheilungen, nach seinet Handschrift, weil das Verständniß der Capitel des vorhandenen Textes durch diesen Ueberblick des Ganzen erleichtert wird. Es liegen über die unvollendeten Theile noch eine Reihe von Meditationen des Verfassers vor, welche gelegentlich einer späteren Publikation als Aphorismen folgen sollen.)

Einleitung.

Das Princip des Christenthums und die Vernunft.

Der Proceß, den die Vernunft seit zwei Jahrhunderten mit der Religion führt, gilt in erster Linie dem Christenthum, als derjenigen unter den verschiedenen Religionsformen, in welcher die Religion bisher ihre gewaltigste und inhaltreichste Verkörperung gewonnen hat; in zweiter Linie der Religion an sich, das heißt, den religiösen Vorstellungen, welche die gemeinsame Grundlage sämmtlicher bestehenden Religionsformen bilden.

Die Frage ist also eine doppelte: zunächst, wie weit das Christenthum darauf Anspruch machen kann, der specifische und daher bleibende Ausdruck der Religion zu sein; sodann, wie weit die Religion überhaupt (als der Inbegriff der allen Religionsformen gemeinsamen religiösen Vorstellungen) von der Vernunft gerechtfertigt wird?

Die Vernunft gegenüber dem Christenthum.

Um sich mit dem Christenthum zurechtzusetzen, muß die Vernunft vor allem das eigenthümliche Princip des Christenthums erfassen, d. h. sie muß wissen, was den Kern des Christenthums

im Unterschied von den andern Religionen und den gleichbleibenden Lebensquell seiner Entwicklung bildet. Die Verständigung über dieses Princip ist der Angelpunkt, von dem aus sich das Verhältniß unserer und der kommenden Zeiten zum Christenthum entscheiden wird. Wenn das Princip des Christenthums der menschlichen Vernunft, der menschlichen Organisation an sich genügt: so kommt dem Christenthum, wie auch seine Formen wechseln mögen, als der specifisch menschlichen Religion bleibende Dauer zu. Wenn es der menschlichen Organisation nicht genügt; wenn der menschliche Geist eine Entwicklung erreicht hat oder je erreichen kann, welche dem Christenthum widerspricht: so geht das Christenthum gleich den antiken Religionen unter, wenn es seine Mission in der Geschichte vollbracht hat, und alle Vereinbarungsversuche sind vergeblich.

Das Christenthum selbst, und zwar in seinen verschiedenen Confessionen, hat der Vernunft auf diese Frage nach seinem Princip jederzeit eine sehr einfache und bestimmte Antwort gegeben. Das unterscheidende Princip des Christenthums — lautet diese Antwort — ist Christus selbst. Er ist es für den rechtgläubigen Katholiken, Griechen und Protestanten, weil alle dem symbolischen Christenthum eigenthümlichen Dogmen und Sakramente auf dem Glauben an Christus als Gottmenschen beruhen; er ist es aber auch für den Socinianer und Unitarier, weil er, wenn auch nur Mensch ihnen zufolge, die Welt durch eine moralische Vollkommenheit erlöst hat, die Keiner vor und nach ihm erreicht und die für alle kommenden Geschlechter Gesetz bleibt. Bei allen christlichen Religionsparteien, welche auf den christlichen Namen nicht blos (wie dies in neuerer Zeit von der deutsch-katholischen Sekte geschehen ist) aus politischen Gründen Werth legen, wird die Antwort auf jene Frage immer die gleiche sein. Mit Recht hat daher David Strauß gesagt, das Christenthum sei nicht ablösbar vom Wesen und von der Person seines Stifters, und es sei schon ein falscher Ausdruck, Christus nur als den Stifter der christlichen Religion zu betrachten, da er doch eben so sehr, ja weit mehr noch ihr Gegenstand sei.

Mit diesem Princip des Christenthums ist die europäische Vernunft seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts mehr und mehr zerfallen. Der Gottmensch oder auch nur der Gottgesandte Jesus Christus mit der Einzigkeit und Ausschließlichkeit seiner Offenbarung — dieses Grundgeheimniß der christlichen Religion, in dem alle übrigen dogmatischen Geheimnisse wurzeln — hat keinen Platz mehr in der Vorstellungsweise der heutigen Gebildeten. Unser Verstand kann Mysterien ertragen, die ihm als unerschöpflich und unergründlich — aber er verträgt keine, die ihm, wie die Mysterien der Incarnation und der Dreieinigkeit, als unfaßbar und unerklärlich hingestellt werden; und je mehr die Orthodoxie ihm anmuthete, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen, um so schneller mußte der Bruch erfolgen. Zwar ist das Christenthum moralisch noch die größte Macht in Europa, theils weil es ohne unser Zuthun noch immer die Sitten und die Gemüther des Volkes bestimmt, theils weil die moderne Politik nur durch die Anlehnung an seine Institutionen den socialen Radikalismus aufzuhalten vermag. Aber geistig sind wir mit seinem oben bezeichneten Princip, und somit nicht blos mit seiner Dogmatik, sondern auch mit seinem Cultus und mit seiner Moral, so weit diese von der Dogmatik bedingt ist, vollständig zerfallen.

Man hat versucht, diesen Bruch zu umgehen, indem man entweder die dogmatischen Vorstellungen, welche die Kirche an die geschichtliche Person ihres Stifters angeknüpft hat, von der Person selbst abtrennte und bei dieser als dem Lehrer und Vorbild der vollkommensten Moral stehen blieb; oder aber die geschichtliche Person dahingestellt sein ließ und die über sie als Christus, oder Messias, d. h. als Welterlöser aufgestellten Dogmen als allgemeine Ideen des menschlichen Geistes erklärte, die mit der Person Jesu in einem nur äußern und vorübergehenden Zusammenhang stehen.

Das Erstere haben bekanntlich die Rationalisten, das Zweite die Pantheisten gethan. Jene haben den dogmatischen Christus aufgeopfert, den Religionsstifter Jesus von Nazareth aber als Grund und Haupt der christlichen Kirche festgehalten; diese haben

die geschichtliche Person bis zum Zweifel an ihrer geschichtlichen Wirksamkeit zersetzt, den kirchlichen Lehrbegriff dagegen als Symbol gewisser metaphysischer Wahrheiten oder als Ausdruck gewisser organischer Bedürfnisse des menschlichen Geistes für das Wesen des Christenthums erklärt.

Beide Versuche sind — insoweit sie überhaupt zu Gunsten des Christenthums gedeutet werden können — gleich erfolglos geblieben; beide zersetzen das Wesen des Christenthums und entfremden es der Vernunft, statt es mit ihr zu versöhnen.

Der Rationalismus erklärt die Lehre Jesu für die vollkommenste Sittenlehre und ihn selbst für das vollkommenste sittliche Vorbild. Es ist einleuchtend, daß die Moral Jesu an Reinheit und Tiefe sowohl die jüdische als die heidnische Moral übertrifft, wenn auch ihre einzelnen Sätze *an sich* zum Theil schon in der jüdischen Theologie und bei den Philosophen des classischen Alterthums zu finden sind. Allein eben so gewiß ist es, daß die bloße Vergeistigung des jüdischen Theismus und der jüdischen Moral *für sich allein* nicht hinreichen kann, Jesus jene außerordentliche Verehrung zu sichern, die der Rationalismus für ihn verlangt. Der Gottesbegriff war sowohl bei einzelnen Griechen und Römern als in den jüdischen Schulen zur Zeit Jesu zu hoher Reife gekommen; die Moral aber als *bloßes Sittengesetz* kann einen *wesentlichen* Unterschied zwischen Jesus und den Sittenlehrern der antiken und orientalischen Welt um so weniger begründen, als Jesus selbst seine Sittenlehre nur als Erfüllung des *schon vorhandenen* Moralgesetzes betrachtet wissen wollte. Bekanntlich ist das Sittengesetz nur die *eine* Seite der Moral. Die *andere*, praktisch weit wichtigere, ist die *Angabe der Mittel und Wege*, wodurch der Einzelne befähigt werden soll, das Moralgesetz, das ihm als Ideal vorgehalten wird, praktisch in sich zu verwirklichen. Wenn die christliche Kirche behauptet, „das Gesetz sei durch Moses gekommen, die Gnade aber durch Jesus Christus," so sagt sie damit nichts Anderes aus, als daß das Moralgesetz als Vorschrift in seinen Grundzügen schon vor Christus vorhanden war, daß dagegen das eigenthümlichste Ver-

dienst Jesu darin besteht, den Menschen die Aneignung der Moral erst möglich gemacht zu haben. Wer die Aussprüche Jesu, wie sie uns in den Evangelien überliefert sind, mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird zugestehen, daß Jesus in der That höchst eigenthümliche, auffallende, in keiner andern Religion zu findende Mittel aufgestellt hat. Die von ihm geforderte und sofort von seinen Schülern als Grundprincip der Moral im neuen Testament hervorgehobene Wiedergeburt des Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm selbst und durch ihn mit Gott ist ein Phänomen des Christenthums, welches der Historiker, mag es ihm übrigens als Thorheit oder Weisheit scheinen, als unläugbare psychologische Thatsache anerkennen muß, und welches offenbar den Kern jener eigenthümlichen moralischen Energie bildet, wodurch das Christenthum die antike Welt überwunden hat. Der Rationalismus fühlt dies auch und legt deshalb mit Recht großes Gewicht darauf, daß Jesus die beste Moral nicht blos gelehrt, sondern auch geübt habe. Jesus, sagt er, war der edelste Mensch, die Wiedergeburt ist die moralische Nacheiferung nach seinem Vorbild, und das psychologische Räthsel der christlichen Moral ist die Macht des Beispiels, welche natürlich um so stärker wirken mußte, je näher das lebende Vorbild noch der Erinnerung der Nachlebenden stand. Allein damit ist nur die geschichtliche Bedeutung, nicht der dauernde Bestand des Christenthums gerechtfertigt. Ohne Zweifel war Jesus mehr als Sokrates und Confutsee, ja er mag unter allen bisherigen Religionsstiftern und selbst unter allen bisherigen Menschen der vollkommenste gewesen sein — obwohl diese Annahme noch niemals mit einem geschichtlichen Beweise begründet worden ist —: aber was berechtigt uns, einen solchen Menschen als Erlöser der Welt in einem unerreichbaren abgeschlossenen Sinne und als unveränderliches Vorbild für alle Zeiten hinzustellen? Wie kann ich mich heutzutage dem Vorbild einer Individualität nachbilden, die vor 1800 Jahren gelebt hat und von der ich eine weit unklarere, weit weniger individuelle Vorstellung habe als selbst z. B. von Sokrates? Welche Nothwendigkeit eines ewigen Be-

standes hat endlich eine Kirche, die nach rationalistischen Begriffen, je länger sie besteht, sich nothwendig um so mehr von ihrem Urbild entfernen muß, und deren dogmatische Ausbildung vom Nicänischen Glaubensbekenntniß an bis hinab zum Concil von Trient und zur Concordienformel nur eine traurige Kette leerer Wortstreitigkeiten war?

Mit Einem Wort: die Lehre und die Persönlichkeit des Stifters des Christenthums mag immerhin die verhältnißmäßig vollkommenste sein: so lange der Rationalismus nicht den geschichtlichen oder psychologischen Nachweis führt, daß diese Vollkommenheit eine schlechthin einzige, für alle Zeiten unübertreffliche ist, und daß die von Jesus gestiftete Kirche die Bürgschaft in sich hat, seiner Vollkommenheit theilhaftig zu bleiben, so lange ist sein Christenthum blos eine Voraussetzung des Herzens, das ihn unwillkürlich an der christlichen Religion festhält, aber keine Folge der klaren Einsicht, keine Sache der Vernunft.

Der Pantheismus ließ, umgekehrt, die Person Jesu fallen und setzte das Wesen des Christenthums in gewisse metaphysische oder psychologische Ideen, welche dem Christus der Kirche, d. h. den an den Stifter des Christenthums geknüpften kirchlichen Lehrsätzen von der Menschwerdung Gottes, der Dreieinigkeit und der Versöhnung zu Grunde liegen sollen. Spinoza, der Vater der modernen Philosophie, ging auch hierin voraus, indem er erklärte, „zur Seligkeit gehöre nicht die Kenntniß des fleischgewordenen Christus“ (der historischen Person), sondern „die des ewigen Sohnes Gottes, das heißt der ewigen Wahrheit Gottes, welche sich in allen Dingen, am meisten aber im menschlichen Geist und am allermeisten in Christus Jesus offenbart habe“. Der Zusatz „am allermeisten in Christus Jesus“ ist ein Ausfluß der eigenthümlichen moralischen Pietät, die diesen kühnen Denker so verehrungswürdig macht und die ihn vielleicht wie keinen Andern befähigt haben würde, das Wesen des Christenthums zu erfassen, wenn ihm das Christenthum in einer andern Gestalt als in der der unfreiesten Orthodoxie entgegengetreten wäre. Fichte, Schelling und Hegel erklärten bekanntlich die Dreieinigkeits-

und Versöhnungslehre als einen logisch-kosmogonischen Proceß in Gott. Die gemeinsame Grundidee dieser Erklärungen ist, daß Gott, indem er sich selbst setzt, in dem Gesetzten sich einerseits mit sich selbst entzweit, andererseits mit sich identisch ist. Gott Sohn, der Gesetzte, ist hiernach die endliche Welt und ihre Spitze, die Menschheit; auf jener Entzweiung beruht das religiöse Bedürfniß und auf jener Identität die Versöhnung der Menschheit, welche zugleich die Versöhnung Gottes mit sich selbst ist.

Was man auch von dem realen Gehalt dieser Idee, dessen nähere Ermittlung übrigens durch die außerordentliche — bei Fichte unbewußte, bei Hegel und Schelling absichtliche — Unklarheit sämmtlicher drei Philosophen sehr erschwert wird, halten mag, so erklärt sich daraus doch nicht im mindesten, wie die allgemeine und fortdauernde Menschwerdung Gottes in der Menschheit mit der von der Kirche behaupteten speciellen und momentanen Menschwerdung Gottes in der Person Jesu von Nazareth zusammenhängt. Fichte, dessen vortrefflicher Charakter in ernsten Dingen keine Spielerei zuließ, erklärte dies selbst unumwunden. Ohne Zweifel, sagte er, habe Jesus die höchste, den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntniß von der Identität der Menschheit mit Gott besessen; allein metaphysisch lasse sich nur begreifen, wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehet, daß dagegen das unmittelbare Dasein Gottes, das ewige Wissen und Wort ohne alle Beimischung von Unklarheit und Finsterniß sich in dem persönlich sinnlichen und menschlichen Dasein Jesu dargestellt habe, sei kein metaphysisch erweislicher, sondern nur ein für die Zeit der Stiftung des Christenthums gültiger historischer Satz. Schelling und Hegel dagegen trugen, um sich theologische Schüler zu ziehen, ihren kosmogonischen Proceß ohne jede Begründung auf das Einzelindividuum Jesus über und gaben sich damit den Schein, die Versöhnung der Vernunft mit dem Christenthum bewerkstelligt zu haben; — ein Schein, den Ludwig Feuerbach mit Recht als lächerlichen Betrug charakterisirt hat.

Ganz anders, und mit Klarheit sprach David Strauß am Schluß seines Lebens Jesu das Ergebniß aus, welches der modernen

Philosophie als Gehalt der christlichen Dogmatik übrig bleibe. „Der unendliche Geist", sagt er, „ist wirklicher nur, wenn er sich „zu endlichen Geistern erschließt, der endliche Geist wahrer nur „dann, wenn er sich in den unendlichen vertieft. Das wahre „und wirkliche Dasein des Geistes ist also weder „Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der „Gottmensch. Der Schlüssel der ganzen Lehre der Kirche von „Christus ist, daß als Gegenstand der Eigenschaften, welche die „Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, „aber eine reale gesetzt wird. In einem Individuum wider„sprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchen„lehre Christus zuschreibt; in der Idee der Gattung stimmen „sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden „Naturen; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des un„sichtbaren Vaters, der Natur und des Geistes; sie ist der „Wunderthäter, sofern im Verlauf der Geschichte der Geist sich „immer mehr der Natur bemächtigt; sie ist der Unsündliche, so„fern die Verunreinigung nur am Individuum klebt, in der „tadellosen Entwicklung der Gattung aber aufgehoben ist; sie ist „der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern „ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges „Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, „nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem un„endlichen Geiste des Himmels hervorgeht." Für den Stifter des Christenthums selbst behält Strauß — wenigstens unter der (ihm selbst noch zweifelhaften) Voraussetzung, daß Jesus jenes Bewußtsein der Einheit mit Gott, welches ihm Johannes in den Mund legt, wirklich besessen habe — an einem andern Orte den Platz des „bedeutendsten religiösen Genius" der bisherigen Geschichte und insofern des bedeutendsten unter den bisher erschienenen Genien der Menschheit vor.

So führen die pantheistischen und die rationalistischen Erklärungen auf entgegengesetzten Wegen zu dem gleichen Ergebniß: sie zersetzen das Christenthum, indem sie den geschichtlichen Jesus von Nazareth und den Christus der Kirche aus-

einanderreißen. Beim Rationalisten ist diese Zersetzung zunächst wenigstens blos eine dogmatische, wenn sie auch mittelbar (in Folge der principiellen Unmöglichkeit eines bindenden Glaubensbekenntnisses) den Bestand der Kirche selbst bedroht. Er kann gläubiger Christ sein, insofern er moralisch und geistig den Fußstapfen Jesu folgt, aber das Christenthum als Doktrin und Geschichte bleibt ihm schlechthin unerklärt — zwischen seinem Jesus, dem Ideal seines Geistes und Gemüthes, und dem Christus der Dogmatik, der nach seiner Ansicht ein Gemisch von Aberglauben und Betrügerei ist, fehlt jede Verbindung. Die Religion Jesu ist ihm die einzig vernünftige und vollkommene, aber die Geschichte dieser Religion ist ihm eine Anhäufung von Wahnwitz und Verbrechen. Beim Pantheisten ist die Zersetzung eine unmittelbare Zersetzung der christlichen Religion. Die christliche Dogmatik hat für ihn einen erkennbaren geistigen Gehalt, aber von dem kosmogonischen Proceß in Gott, aus dem ihm die Menschheit hervorgeht, führt keine Brücke zu dem Stifter des Christenthums. Das Christenthum hat seine Wahrheit wie die antike Mythologie; aber es ist auch abgethan wie diese. Der Rationalismus streicht nur die Theologie, der Pantheismus streicht den praktischen Bestand des Christenthums. Wenn wir Alle Christus sind, so ist der Stifter des Christenthums überflüssig für unsere Vervollkommnung. Wir sind ihm (wenn anders er selbst der Urheber der ihm zugeschriebenen Ideen war) Dank schuldig für den Anstoß, den er seinerzeit der Menschheit gegeben; was er jedoch erstrebt hat, ist im Humanismus erreicht, und das Christenthum als Religion hat seine Berechtigung verloren.

Unter den philosophischen Versuchen, welche gemacht worden sind, um diesen Bruch zwischen dem geschichtlichen und dem idealen Christus zu beseitigen, ist der bedeutendste der von Schleiermacher gemachte. „In Christus ist das Urbildliche und das Geschichtliche Eins", mit einem andern Ausdruck: in Jesus von Nazareth ist das Urbild der Menschheit oder, was dem gleich ist, das Ebenbild Gottes erschienen — dieser alte Satz der Kirchenlehre selbst, mit dem die Brücke vom geschichtlichen Christus

zum dogmatischen geschlagen ist, wurde von Schleiermacher zuerst wieder in seiner ganzen rationalen Bedeutung empfunden und geltend gemacht. Wir sagen „empfunden", denn die Form, in der ihn Schleiermacher gab, war nicht rational. „Als Mitglieder der von Jesus gestifteten Gemeinschaft" — so argumentirt Schleiermacher — „empfinden wir den lebendigen Einfluß eines uns moralisch vervollkommnenden, von der Sünde befreienden Princips. Da dieser Einfluß nicht von der gegenseitigen Wechselwirkung der Mitglieder der Gemeinschaft hervorgebracht werden kann, welche insgesammt selbst sündlich sind: so kann er nur von dem Stifter der Gemeinschaft ausgehen und dieser muß sonach sündlos, oder, welches damit zusammenfällt, muß der denkbar vollkommenste Mensch, das Urbild der Gattung gewesen sein." Ein solcher Beweis kann von Solchen anerkannt werden, welche die bezeichnete subjektive Erfahrung selbst gemacht haben. Die Andern werden, wenn sie vernünftig urtheilen, das in den Christen wirksame Princip allerdings auf Christus zurückführen, so wie sie das Eigenthümliche der muhamedanischen Gefühlsweise im letzten Grund im Stifter des Muhamedanismus suchen werden. Da jedoch die Wirkung jenes Princips in den Christen sich für den Außenstehenden auf keine empirisch erfaßbare Art von der Wirkung unterscheidet, die der Einzelne in andern Religionen empfängt — denn die Sündlosigkeit kommt, so weit sie in die Sinne fällt, eben so wohl einem muhamedanischen oder bramanischen als einem christlichen Heiligen zu —, so ist auch der Rückschluß auf die Person Jesu unbegründet. Ein geschichtlicher Beweis aber für die Sündlosigkeit Jesu im kirchlichen Sinne ist, wie sich von selbst versteht, unmöglich.

Abgesehen von der Unhaltbarkeit dieser Argumentation hat Schleiermacher den damit gestützten Satz, daß Jesus das verkörperte Urbild der Menschheit gewesen, keineswegs so weit entwickelt, um zur wirklichen Begründung der Kirchenlehre zu gelangen. Er läßt nicht blos die übernatürlichen Thatsachen im Leben Jesu fallen, sondern auch die Grunddogmen des symbolischen Christenthums — die Dreieinigkeit und die Ver-

söhnung — werden in ihrem bestimmten Inhalte verwischt. Gott der Sohn wird als die Inwohnung Gottes im Bewußtsein und Gefühl Jesu, Gott der hl. Geist als die Inwohnung Gottes in der von Jesus gestifteten Gemeinschaft erklärt: eine Dreieinigkeit, in der nicht einmal die Dreiheit enthalten ist, da nach Schleiermacher der in der Gemeinde wirksame heilige Geist lediglich der Geist Christi selbst und Christus als das verkörperte Urbild der Menschheit nur der verkörperte Geist der Gemeinde ist. Christus hat uns nach Schleiermacher erlöst, indem er durch sein absolutes Gottesbewußtsein den Sieg des Gottesbewußtseins in uns ermöglichte, er hat uns versöhnt (sich für uns geopfert), indem er als Sündloser in die Gemeinschaft der sündlichen Menschen eintrat und die dadurch bedingten Uebel auf sich nahm. Aber diese Versöhnung ist nicht jene Versöhnung der christlichen Dogmatik, in der Gott durch Hingabe seines Sohnes sich selbst mit der Welt und die Welt mit sich selbst versöhnte. Schleiermacher wollte die Brücke vom geschichtlichen zum dogmatischen Christus schlagen, und dadurch den Pantheismus wie den Rationalismus überwinden, aber er kam nicht zum Ziel und hinterließ daher nur eine zwischen beiden Extremen schwebende, heterodoxe Orthodoxie, eine Orthodoxie, welche ihrer Natur nach unfähig sein mußte, die radikale Opposition gegen das Christenthum, wie sie sich nach ihm entfaltete, aufzuhalten.

Die radikale Schule fühlt und erkennt an, daß von dem Beweise des Satzes „Jesus war das verkörperte Urbild der Menschheit" die Rechtfertigung der christlichen Dogmatik wenigstens in ihrem Centrum, der Lehre von Christus, bedingt ist.[1]) Für diesen Satz fordert sie aber einen vollgültigen rationalen Beweis, einen andern als den von Schleiermacher gegebenen, und darin hat sie

[1]) Man sehe darüber „die christliche Lehre von der Versöhnung" (Tüb. 1858, S. 621 u. a. a. O.) von Dr. Ferd. Chr. Baur, welcher durch seine Interpretation des — an sich sinnlosen und daher von jeder Meinung gleichmäßig zu benutzenden — Hegel'schen Wortkrams der Stifter der eine Zeit lang in Deutschland so einflußreichen junghegelianischen Schule geworden ist.

vollständig Recht. Ein solcher Beweis kann, wie auf der Hand liegt, nur ein psychologischer sein. Nur die Naturwissenschaft des Menschen (die Psychologie oder Anthropologie) kann zeigen: welches der der menschlichen Gattung eigenthümlich zukommende Charakter ist; ob und wie ein einzelnes Individuum diesen Gattungscharakter in sich verkörpern, ob und warum diese Verkörperung nur in Einem Individuum erfolgen und warum dieses Individuum gerade in jener Epoche der Menschheit erscheinen mußte. Gibt es also einen Weg, um das Christenthum nach seinem eigenen Princip zu begründen, so ist es der psychologische, gibt es einen rationellen Schlüssel der Kirchenlehre, so ist dieser Schlüssel die Psychologie. Die Radicalen haben Recht, zu sagen, daß dieser rationelle Schlüssel noch nicht vorhanden sei, aber sie haben Unrecht, zu sagen, daß er nicht vorhanden sein könne.

Die Mehrzahl der philosophirenden christlichen Theologen zwar ist anderer Meinung. Sie glaubt für die christliche Dogmatik einen spekulativen (metaphysischen) Beweis liefern zu können, und hört nicht auf, nach diesem Beweise zu suchen.

Wir wollen hier ganz davon absehen, daß alle diese Versuche bis jetzt mißlungen sind. Das Bestreben neuerer katholischer Denker, trotz der zahlreichen von den Kirchenvätern und den Scholastikern schon gemachten Versuche einen neuen Beweis zu finden, schließt in sich das offene Geständniß der orthodoxen Theologie, wenigstens bis auf die neueste Zeit völlig daran gescheitert zu sein. Was hier hervorgehoben werden muß und was man nie hätte vergessen sollen, ist vielmehr dies: daß die christliche Dogmatik ihrem eigenen Sinne und ihrer eigenen Natur nach eines spekulativen Beweises gar nicht fähig ist. Es versteht sich von selbst, daß wir hier unter dem Wort „christliche Dogmatik" nur die dem Christenthum allein angehörigen, nicht die dem Christenthum mit den andern monotheistischen Religionen gemeinsamen Lehren (somit auch nicht die Lehre vom Dasein Eines Gottes) verstehen. Der Mittelpunkt der christlichen

Dogmatik ist bekanntlich die Lehre von Christus selbst als dem Gottmenschen. Erst aus ihr hat sich das Dogma von der Dreieinigkeit, nicht aber umgekehrt aus dem letzten das Dogma von der Menschwerdung gebildet. Welche metaphysischen Gründe man auch für das Dogma der Dreieinigkeit aufsuchen mag: die Erscheinung des Gottmenschen auf Erden in dem Augenblick, „da die Zeit erfüllt war", bleibt unter allen Umständen eine dem spekulativen Beweis entrückte geschichtliche Thatsache. Gesetzt, die Gottheit besteht aus drei Personen, deren zweite der mit dem Vater gleich ewige, gleich vorweltliche, gleich allmächtige Sohn ist: wie in aller Welt soll es metaphysisch bewiesen werden, daß diese zweite Person sich in dem bestimmten Individuum Jesus von Nazareth zu dieser bestimmten Zeit verkörpert hat? Das Christenthum selbst sagt uns mit den klarsten Worten, daß Gott zum Besten der gefallenen Menschheit „als die Zeit erfüllet war" seinen Sohn Fleisch werden ließ, daß also die Inkarnation in seinen eigenen Augen nur eine durch die vorausgegangene Schöpfung bedingte Offenbarungsthatsache war; und die christlichen Theologen wollen uns auf spekulativem Wege beweisen, daß ihre in drei gleich ewigen, von der nur aus Gnade geschaffenen Welt ganz unabhängigen Personen bestehende Gottheit sich nach ihrer zweiten Person in Jesus von Nazareth verkörpert habe? Wenn man uns darauf erwiedert, nur die Dreieinigkeit an sich solle metaphysisch bewiesen werden, der metaphysische Begriff des Gott Sohnes aber werde auf Jesus von Nazareth deshalb übertragen, weil er die einzige geschichtliche Erscheinung sei, auf die er übertragen werden könne: so erwiedern wir darauf, daß diese Ueberzeugung, selbst wenn sie logisch nicht schlechthin unstatthaft wäre, immer erst noch eines empirischen, d. h. geschichtlichen und beziehungsweise psychologischen Beweises bedürfte. Gesetzt, die zweite Person konnte sich körperlich offenbaren und habe sich in Jesus von Nazareth offenbart: was verhindert uns von diesem Standpunct aus, anzunehmen, daß die dritte Person sich in Muhamed offenbart habe, der sich bekanntlich eben so als den Paraklet bezeichnete, wie Jesus

selbst sich als den Sohn bezeichnete? Auf diese Frage gibt es keine spekulative, sondern nur eine historisch-psychologische Antwort.

Wir gehen jedoch noch weiter. Das Dreieinigkeitsdogma selbst, behaupten wir, schließt seinem wahren kirchlichen Sinne nach jeden spekulativen Beweis aus. Allerdings sind nach der Kirchenlehre der Sohn und der Geist dem Vater ganz gleich, gleich an Ewigkeit, an Allmacht, an Allwissenheit, gleich an allem, — aber mit einer Einschränkung, die den ganzen Sinn der Lehre erklärt und der ganzen mechanisch-orthodoxen Auffassung den Stab bricht; mit der Einschränkung, daß der Vater der Erzeuger und der Sohn der Erzeugte, daß der Vater das Princip, von dem der Geist ausgeht, und der Geist der von dem Princip ausgehende ist, daß mit andern Worten die Gleichheit zwischen dem Vater einerseits und dem Sohne und Geiste andererseits gerade nur so weit geht, als die Wirkung der Ursache, das Produkt dem Producenten gleichen kann. Das Produkt kann, wie das neue Testament sagt, dem Producenten so vollständig gleichen, als der Abdruck eines Siegels dem Siegel selbst gleicht, und ist insofern mit dem Producenten Eins; aber es bleibt gegenüber dem Producenten immer nur Produkt und ist insofern trotz aller sonstigen Gleichheit durch den unermeßlichen Abstand geschieden, der das Verursachte von dem Verursacher trennt.

Ist dies richtig — wie es denn unzweifelhaft feststeht —: so kann der Dreieinigkeitsbegriff unter keinen Umständen Gegenstand der metaphysischen Spekulation sein. Was diese sucht, ist die letzte Ursache alles Seins, die absolute Existenz, aus der alle anderen Existenzen hervorgehen. Der Begriff der Gottheit selbst kann nur in so weit in den Bereich der Spekulation fallen, als die Gottheit als Grundursache des Seins aufgefaßt wird. Wenn in den von dem Grundurheber producirten Organisationen sich solche Organisationen finden, welche vollkommene Abbilder von ihm selbst, also aller seiner Attribute theilhaftig sind: so ist dies eine Erfahrungsthatsache, die nur aus der Wissenschaft der Organisationen, aus der Psychologie im weitesten Sinne, aber nicht

aus dem Wesen des Grundurhebers selbst erklärt werden kann, welches von der Schöpfung ganz unabhängig ist. Ein solches, dem Producenten adäquates Abbild wird von diesem empirischen Standpunkte aus ganz richtig ein dem Producenten gleiches genannt werden; während diese Benennung vom spekulativen Standpunkt aus ein Widersinn wäre, da die Spekulation nur den Unterschied von Producent und Produkt vor sich hat.

Wir wollen dafür ein sehr einfaches Beispiel geben. Denken wir den menschlichen Geist in der ganzen intellektuellen Stärke und in der ganzen Reinheit, deren er nach seiner Uranlage fähig ist: so können wir ihm in gewissem Sinne sämmtliche Attribute beilegen, welche die Religion der Gottheit beilegt. Ihn bindet keine Schranke des Raums, „er durchdringt alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit"; er ist unendlich und unsterblich; denn als Gedanke Gottes ist er vor der Welt gewesen und wird er sein, wenn die Welt nicht mehr ist; er kann barmherzig und liebend sein, wie Gott; — heilig sein, wie dieser. Wir würdigen also die Idee der Gottheit nicht herab, wenn wir von dem menschlichen Geiste als dem treffenden Abbild des göttlichen Urbildes im psychologischen Sinne sagen: „er ist Gott gleich." Aber wir sagen eine Blasphemie, wenn wir das Gleiche im spekulativen Sinne aussprechen. Denn in diesem Sinne besteht zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste keine Gleichheit, sondern nur der unermeßliche Abstand, der das Gedachte vom Urheber des Gedankens, der das Geschöpf vom Schöpfer trennt.

Nun, gerade in diesem nämlichen Fall befindet sich die christliche Kirche mit ihrer dogmatischen Definition der Dreieinigkeit. Sie hatte vor sich zwei empirische Erscheinungen, auf denen ihr das Heil der Menschheit beruhte: ihren Stifter Jesus Christus, in welchem als Normalmenschen ihr zum ersten Mal das göttliche Urbild der Menschheit verwirklicht erschienen war, und den göttlichen Geist im Menschen, welcher bei der Schöpfung ihm als lebendige Seele eingehaucht, durch die Abkehrung des Menschen von Gott verdunkelt war, bis die Erscheinung Jesu Christi ihn zu neuer, bisher unerhörter Entfaltung geweckt hatte. Sie mußte

sich, nicht aus metaphysischer Neugierde, sondern in Folge einer durch die Reaktionen des jüdischen und heidnischen Geistes innerhalb ihres Schooßes unvermeidlichen ethischen Nothwendigkeit, über das Verhältniß dieser beiden Erscheinungen zu Gott einerseits und zu den Menschen andererseits psychisch orientiren, und sie that es, indem sie in der ersten Beziehung das Dogma der Dreieinigkeit, in der zweiten das Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Gottmenschen feststellte. Ausgehend von dem alten, durch die Erscheinung Jesu ihr erst praktisch klar gewordenen Satze der Urüberlieferung, daß der Mensch das Abbild Gottes ist, und durchdrungen von der neuen Erfahrung, daß ihr Stifter sich ihr nach dem Tode unsterblich und damit gottgleich erwiesen, und daß der von ihm in den Gläubigen geweckte hl. Geist diesen die Bürgschaft gleicher Unsterblichkeit und Gottgleichheit gab, konnte sie nicht zur Ruhe gelangen, bis sie ausgesprochen hatte: daß die beiden Abbilder des Urbildes — der in Jesus erschienene Sohn Gottes und der in der menschlichen Gattung wirksame Geist (die ideale Gattungspersönlichkeit) trotz der persönlichen Verschiedenheit unter sich und von Gott dennoch sowohl unter sich als mit ihrem Urbild Gott identisch seien, weil ihnen die gleichen Attribute unter sich und mit ihrem Urbilde zukommen.

Die Kirche konnte sich in diesem psychischen Entscheid nicht dadurch irren lassen, daß Jesus während seines Lebens göttliche Verehrung weder beansprucht noch genossen hatte. Denn sie erklärte nicht die äußere Erscheinung Jesu, sondern die in dieser äußern Erscheinung Fleisch gewordene von Gott ausgegangene und wieder zu Gott zurückgegangene unsterbliche Individualität für gottgleich. Sie konnte sich eben so wenig daran stoßen, daß die menschliche Gattungspersönlichkeit, wie sie sich in der Masse der Menschen verkörpert, nicht unsterblich und heilig, sondern sterblich und unheilig erscheint; denn sie erklärte nicht die einzelnen Verkörperungen des Gattungsgeistes, sondern den von Gott ausgehenden Gattungsgeist selbst — das allen Menschen ursprünglich eingehauchte und in Folge der Erscheinung

Jesu individuell anzueignende heilige Bild Gottes im Menschen — für gottgleich. Die zwei Personen, die sie als göttliche dem Vater zur Seite stellte, waren nicht die Verkörperung des Gottessohnes im Menschensohn, nicht die Verkörperung des Gattungsgeistes in den einzelnen sinnlichen Menschen, sondern es war der in Gott ewig lebende Gottessohn und der von Gott ewig ausgehende, in jedem Menschen sich erneuernde Gattungsgeist.

Die Kirche hatte damit ein großes Ziel erreicht. Diese Vergöttlichung des Sohnes und des Geistes, welche, metaphysisch verstanden, eine unbegreifliche Beeinträchtigung des Wesens Gottes scheint, ist, psychologisch betrachtet, eine Jedem verständliche weltgeschichtliche That des menschlichen Selbstbewußtseins. Indem die Kirche in dem Sohn und dem Geist als den Repräsentanten des Wesens der Menschheit, die Menschheit ihrer Idee nach für gottgleich erklärte, sprach sie ein für allemal aus: daß die Menschheit die Spitze des organisirten Weltalls ist. Welche Geschöpfe auch außerhalb dieser Erde gedacht werden mögen, seien es planetarische, oder seien es die von der Kirche Engel genannten Geisterwesen, — der Mensch allein ist das psychische Ebenbild Gottes. Gäbe es in der unendlichen Reihe der Organisationen eine Organisation, welche so hoch über dem Menschen stünde als der Mensch selbst über dem Thier oder der Pflanze steht: so könnte die Menschheit nicht das ebenbürtige Organ der Offenbarung Gottes sein. Die Menschwerdung Gottes im Normalmenschen Jesus und die Einwohnung Gottes im menschlichen Geiste wären in diesem Fall unmöglich, oder sie würden, wenn gleichwohl gedacht, blos jene pantheistische Selbstoffenbarung Gottes bedeuten, welche im Wurm wie im Menschen gedacht werden kann, und gegen welche die christliche Kirche von Anfang an bis heute gekämpft hat. Wie folgereich diese That der christlichen Kirche, wie nothwendig sie für die Zukunft der Menschheit war, bedarf kaum einer Erläuterung. Was wäre wohl aus dem Selbstbewußtsein der Menschheit geworden, wenn die Entdeckung, daß die Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist und daß es Millionen von Weltkörpern gibt, mit denen verglichen die Sonne

selbst nur ein Sandkorn ist, sie ohne diesen Vorgang überrascht hätte; wenn die rationalistischen Schlußfolgerungen über den Menschen, als das niedrigste Glied in einer Kette von Billionen höher organisirter Wesen, nicht das erhabene Gegengewicht einer Lehre gehabt hätten, welche dem Menschen, so tief sie ihn unter Gott zu demüthigen weiß, doch zugleich das innerste Bewußtsein der Gotteinheit gibt? Die Menschheit wäre in den vom Christenthum überwundenen Deismus der Alten zurückgesunken. Die Wissenschaft hätte nicht eindringen können, ohne den Menschen zum Fatum zurückzuführen — wie im Muhamedanismus geschah.

Vielleicht wirft man uns ein, daß die Dreieinigkeitslehre sich nicht darauf beschränkt, den Sohn und den Geist für gottgleich zu erklären. Sie nennt beide identisch mit Gott, so sehr identisch, daß Gott ohne sie gar nicht Gott wäre. Sie stellt nicht auf die eine Seite die Gottheit, auf die andere Seite die ihr innerhalb der Schöpfung adäquaten Abbilder, sondern sie faßt Gott den Vater mit seinen beiden Abbildern in den Begriff der Einen Gottheit zusammen, welche nach ihr in drei Personen besteht und somit ohne jene zwei Personen nicht bestehen kann. Eine solche Anschauung, wird man uns sagen, ist von der Wissenschaft der Organisationen ganz unabhängig, in ihr ist ein innergöttliches, von der Schöpfung ganz unabhängiges Verhältniß ausgesprochen, welches nur entweder auf spekulativem Wege oder gar nicht zu beweisen ist.

Wir müssen zur Beantwortung dieser Frage einen Blick auf die kirchlichen Begriffe „Schöpfung und Zeugung" werfen. Wir werden daraus sehen, daß die Kirche allerdings von der innerweltlichen Thatsache des ihr erschienenen Sohnes und Geistes einen Rückschluß auf ein entsprechendes innergöttliches Verhältniß machte, daß jedoch dieser Rückschluß nur der Rückschluß von den irdischen Organisationen auf die in Gott lebenden Urbilder der Organisationen war.

Schon das neue Testament, und nach ihm die Kirche, nennt Jesus bald den einzig=geborenen, bald den erst=geborenen Sohn

Gottes. Er ist der einzig=geborene, insofern ihm als dieser bestimmten, von allen andern Menschen unterschiedenen, den Menschheitscharakter selbst ausprägenden Individualität kein anderer Mensch, sondern nur die Gattungspersönlichkeit überhaupt verglichen werden kann; er ist der erst=geborene, soferne ihm als Menschen alle anderen Menschen gleich sind. Er allein ist als Individuum das adäquate Abbild Gottes; alle andern Menschen sind, obgleich vermöge ihrer menschlichen Race der Gottebenbildlichkeit theilhaftig, individuell nur Bruchtheile dieses Abbildes. Er allein ist als Individuum Sohn Gottes, während Andere nur vermöge der menschlichen Race Söhne Gottes sind, und daher, um es individuell zu werden, sein Wesen in sich einbilden müssen. Er verhält sich also zu den übrigen Individuen innerhalb der Menschheit genau so, wie sich die Menschheit selbst, als ein Organismus betrachtet, gegenüber den andern Organismen verhält; wie die Menschheit das einzige Abbild Gottes unter den sämmtlichen übrigen Organisationen, so ist er das einzige Abbild Gottes unter den Menschen, und damit zugleich das einzige Abbild Gottes in der Schöpfung. Sein Verhältniß zu den andern Geschöpfen ist sonach ein doppeltes; einerseits ist er, wie der Apostel Paulus sagt, „der Erstgeborene der ganzen (von ihm unzertrennlichen) Schöpfung"; andererseits ist er von der ganzen übrigen Schöpfung dadurch unterschieden, daß er allein das adäquate, die andern Geschöpfe alle nur stückweise Abbilder Gottes sind. Die Kirche mußte sonach, um ihn von der übrigen Schöpfung zu unterscheiden, den Namen der Schöpfung auf sämmtliche übrige Geschöpfe beschränken, während sie den Namen des Gezeugten ihm vorbehielt. An sich zwar ist jede Zeugung zugleich Schöpfung, und alle Glieder der Menschheit sind als Söhne Gottes von Gott gezeugt. Aber im engeren Sinne besteht zwischen Zeugung und Schöpfung ein wesentlicher Unterschied. Gott zeugt, wenn er ein sich adäquates Wesen schafft; und Gott schafft, wenn er ein Wesen erzeugt, das ihm nicht adäquat ist. Da der Zweck der Schöpfung, wenn Gott überhaupt schuf, nur der sein konnte, sich mitzutheilen, und dieser höchste Zweck nur in

der Spitze der Schöpfung, im Sohn, ganz erfüllt wurde: so ist die ganze Schöpfung nur in dem Sohn und durch den Sohn denkbar; er ist die leitende Idee, in welcher die ganze Schöpfung ihren Ursprung und ihren Endzweck gefunden hat.

Wenn dies, wie nicht gezweifelt werden kann, die Motive sind, welche die Kirche bei ihrer Dogmenbildung leiteten, so geht zugleich unzweideutig daraus hervor, was allein sie dabei gesucht hat, nämlich das psychologische Verständniß der Person Jesu. Gesetzt jedoch, dies wäre gefunden, und die Einheit zwischen dem geschichtlichen und kirchlichen Christus wäre psychologisch erwiesen: so ist damit der Proceß des Christenthums mit der Vernunft noch keineswegs beendigt. Es ist wahr, das Christenthum hätte in diesem Fall das äußerste Vorurtheil für sich, den Proceß endgültig zu gewinnen. Denn war sein Stifter der Ausdruck der Gattung selbst und somit den andern Gliedern der Gattung in einziger Weise überlegen: so war es wohl nur Wahrheit, was von ihm ausging. Aber die Vernunft kann sich keiner historischen Größe, und wenn sie sich auch selbst von ihrer Einzigkeit überzeugt hat, als solcher gefangen geben: sie muß selbst prüfen. Historische Wahrheiten können, wie schon Lessing gesagt und zur Genüge dargethan hat, niemals den Beweis von Vernunftwahrheiten bilden. Das ganze Christenthum die ganze Lehre Jesu beruht auf einem Glauben, den Jesus weder erwiesen noch zuerst gelehrt, sondern nur als selbstverständliche Wahrheit vorausgesetzt hat: auf dem Glauben an das Dasein des einigen persönlichen weltschöpferischen Gottes.

(Es folgt nun hier im hinterlassenen Manuscript eine Stelle, welche von dem Herrn Verfasser selbst wieder vernichtet wurde. Dieselbe enthält den Nachweis, daß die gangbaren Beweise für das Dasein eines persönlichen Gottes, wie sie von der rationalistischen Schule gebraucht wurden, ungenügend seien, und auch als solche erkannt worden seien, daß insbesondere der Schluß von dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften ihres Urhebers, wie er gewöhnlich vorgebracht werde, nicht ausreiche, um einen persönlichen Gott zu beweisen. Die genannte Stelle enthält aber ferner auch den Nachweis, daß der Pantheismus

das religiöse Bedürfniß des Menschen nicht befriedige, und daß einzelne Pantheisten von tief religiöser Gesinnung diese nur im Widerspruch mit ihrer theoretischen Anschauung gehegt haben können. Wir können die Details dieser Bemerkungen um so mehr übergehen, als aus denselben später die Schrift „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" entstanden ist, welche in 3 Auflagen dem Publikum vorliegt.

Der Herausgeber.)

Das Christenthum selbst erkennt laut und offen die Unzulänglichkeit der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes an, indem es diesen Beweisen zwar eine bedingte Beweiskraft einräumt, aber gerade aus der Unzulänglichkeit der Vernunft für einen vollen Beweis die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht ableitet. Obwohl die christliche Theologie auf diese Weise vor der Vernunft die Waffen streckt, befindet sie sich doch der Vernunft gegenüber in einer günstigeren Lage als der Pantheist, der das Sein Gottes auflöst, und der Rationalist, der die verzweifelte Aufgabe des Nachweises eines persönlichen Schöpfers hat. Während sie dem Pantheisten gegenüber festhält, daß ein Gott, der nicht für den Menschen im vollsten Sinne persönlich ist, d. h. an den sich der Mensch wie an eine Person wenden kann, moralisch kein Gott ist — worin ihr die Vernunft nur beipflichten kann —, stellt sie dem Rationalisten die Fassung entgegen, welche der Gottesbegriff durch die Erscheinung Christi gewonnen hat und wornach Gott keine Person, sondern nur ein in drei Personen, d. h. wesenhaften Gestaltungen, waltender ist. [1]) Indem sie auf diese Weise die Vorzüge des ratio-

[1]) Man beachte wohl: auch Gott der Vater ist nach dem christlichen Lehrbegriff nicht die Gottheit an sich, sondern er ist nur eine der drei Personen; das heißt, auch diejenigen Eigenschaften, kraft deren wir uns an Gott als unsern allmächtigen und allbarmherzigen Schöpfer und Erhalter wenden, kraft deren er für uns recht eigentlich Gott ist, kommen der Gottheit nicht an sich, sondern nur in einer ihrer drei Gestalten zu. Die Gottheit an sich ist eigenschaftslos. Daher theilten die Scholastiker die Theologie in die bejahende und verneinende Theologie ein; in der bejahenden Theologie wurden Gott, insofern er

nalistischen und pantheistischen Gottesbegriffs vereinigt und überdies mit Wahrscheinlichkeit behauptet, daß, wenn ein Gott vorhanden ist, zu dem wir beten und dem wir als Vater vertrauen können, dieser Gott gewiß dem Menschengeschlecht sich offenbart haben werde: verzichtet sie zwar auf den rationalen Beweis dessen, was sie ein unergründliches Geheimniß nennt, aber ihre Hypothese kommt, wenn auch nur Hypothese, den Ansprüchen der Vernunft auf einen befriedigenden Gottesbegriff wenigstens eben so nahe, als die Beweise der Andern, welche, obwohl sie sich für rational geben, entweder die Vernunft unbefriedigt lassen oder die Religion selbst bedrohen.

Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft diese Berufung des Christenthums auf das Geheimniß, diesen Verzicht auf vernunftgemäße Begründung in keiner Weise zugestehen kann. Um die Vernunft zu einem solchen Verzicht zu bewegen, müßte man ihr beweisen, daß sie ihrer Natur nach eine Begründung des

---

sich in drei Personen offenbart, die göttlichen Eigenschaften zugeschrieben, in der verneinenden wurden ihm, sofern er Gott an sich ist, diese Eigenschaften abgesprochen und die Gottheit als das rein eigenschaftslose Sein betrachtet. Ebendeshalb ist die Feuerbach'sche Behauptung, im Christenthum wie in jeder Religion sei Gott nur um des Menschen willen da, und habe die Gottheit, abgelöst von dem Menschen, kein wirkliches Sein, unbegründet. Allerdings ist nach christlicher Anschauung mit dem Begriff Gottes, des Vaters, nicht weniger als mit dem des Sohnes und des Geistes, die Schöpfung, beziehungsweise die Menschheit mitgesetzt, da mit dem Vater der Sohn, und mit dem erstgeborenen Sohn zugleich die andern Söhne gesetzt sind. Aber der Vater ist wie der Sohn und der Geist nur eine der Personen, in welcher die Gottheit sich uns Menschen manifestirt und durch welche sie für uns Menschen Gott ist; sie selbst, die Gottheit an sich, hat ihr Sein für sich, und dieses Sein ist uns ein unbegreifliches und verschlossenes, das sich uns eben nur in den Personen erschließt. Die ursprüngliche Bezeichnung des Begriffs Person in der griechischen Sprache, in welcher das Dogma von der Dreieinigkeit festgestellt wurde, war Figur und Existenz, Prosopon und Hypostasis, also wesenhafte Gestaltung.

Daseins Gottes niemals finden kann, daß ihr Streben, sie zu finden, ein unvernünftiges ist, daß sie mit Einem Wort auf sich selbst verzichten muß, und diesen Beweis hat weder Kant, noch Jacobi, noch die christliche Theologie geliefert. Die Vernunft sucht fort und fort, und wird, so lange sie nicht gefunden hat, fort und fort den Gottesglauben untergraben. Aber der Gottesglaube des Christenthums enthält, trotz des Irrationalen des Mysteriums, wenigstens eine wichtige rationale Vermuthung in sich, die nämlich: daß, wenn es der Vernunft gelingt, einen Gottesbeweis zu finden, ihr Gottesbegriff die wesentlichsten Momente des christlichen Gottesbegriffs in sich vereinigen wird.

Wenn diese Bezeichnung des gegenwärtigen Standes, in welchem sich der Proceß zwischen Vernunft und Christenthum befindet, noch einer Bestätigung bedarf, so liegt sie nach beiden Seiten in dem modernen Atheismus, wie er in den Schriften Ludwig Feuerbach's ausgesprochen ist. Wie diese Schriften sowohl an sich, als durch die bedeutende Wirkung, welche sie auf die geistigen und socialen Bewegungen des letzten Jahrzehents geübt haben, die Unmöglichkeit eines Verzichtes von Seiten der Vernunft und die zerstörenden Wirkungen dieser Unmöglichkeit beweisen: so ist darin andererseits der verhältnißmäßige Vorzug des christlichen Gottesbegriffs als des der menschlichen Natur allein entsprechenden unwillkürlich auf eine Art nachgewiesen, welche den Bestrebungen Feuerbach's eine bleibende materielle Bedeutung sichert.

Die Anschauung Feuerbach's schließt sich in unmittelbarer logischer Folge an das von Strauß am Schlusse des „Lebens Jesu" gezogene Resultat an. Nachdem Strauß die menschliche Gattung als den einzigen Inhalt des kirchlichen Christusbegriffs proclamirt hatte, that Feuerbach im „Wesen des Christenthums" den weiteren und letzten Schritt: das gesammte Christenthum und mit ihm die Religion überhaupt als eine aus dem Drang des Gemüths, sich das Wesen des Menschen als ein Anderes zu vergegenständlichen, entsprungene Selbstbespiegelung der menschlichen Gattung, sonach als organische Täuschung zu

erklären. „Wenn das Bewußtsein der Menschen von Gott, sagt Feuerbach,[1]) erst das Selbstbewußtsein Gottes ist, so ist per se das menschliche Bewußtsein göttliches Bewußtsein. Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von seinem eigenen Wesen. Die Alten beteten in Gott die Natur, die Christen beten in Gott die menschliche Gattung an. Die christliche Dogmatik löst sich in Psychologie auf." Mit der Frage, „was wohl der wirkliche, natürliche Christus im Unterschiede von dem gemachten oder gewordenen supranaturalistischen gewesen sein mag," beschäftigt sich Feuerbach gar nicht.

Der Weg, auf dem Feuerbach zu diesem Schluß gelangte, ist so merkwürdig, als der Schluß selbst. „Alle Eigenschaften des „göttlichen Wesens, welche Gott für den Menschen zu Gott „machen, vermöge deren der Mensch sich an Gott wenden, ihn „lieben, zu ihm beten kann (z. B. Gerechtigkeit, Liebe, Barm„herzigkeit, Weisheit), alle Eigenschaften überhaupt, in denen ihm „Positives beigelegt und nicht blos die der einzelnen Indivi„dualität eigene Beschränktheit verneint wird, sind Eigen„schaften des menschlichen Wesens. Nur vermöge „dieser seiner persönlichen Eigenschaften existirt „Gott für den Menschen. Dies gibt man zu; aber abge„sehen von diesen menschlichen Eigenschaften soll Gott an sich „existiren. Was ist aber ein Subject ohne seine Prä„dikate? Ein wesenloses Ding, ein Nichts. — Die „menschlichen Prädikate Gottes läugnen, heißt daher „Gott läugnen. Der Anthropomorphismus (die Vermensch„lichung Gottes), der in dem Gottmenschen des Christenthums „seinen höchsten Ausdruck gefunden hat, ist der Kern der Re„ligion. Die Religionsphilosophen, welche die Religion durch „Verflüchtigung der anthropomorphischen Eigenschaften Gottes mit „der Vernunft vermitteln wollen, verschreien als Atheismus die

[1]) Die nachfolgenden Citate sind der Schrift „das Wesen des Christenthums" größtentheils wörtlich, aber in freier Verbindung der Sätze, entnommen.

„Leugnung der Subjects, dem die menschlichen Eigenschaften beige„legt werden. Aber Atheist ist nur der, welchem die Prädi„kate Gottes Nichts sind, nicht der, welchem nur das Subject „dieser Prädikate Nichts ist. Die Gerechtigkeit, die Liebe, die „Güte ꝛc. habe eine innere, selbständige Realität; sie bezeugen „sich selbst. Sie sind nicht dadurch göttlich, daß Gott sie hat, „sondern sie werden Gott beilegt, weil sie an sich göttlich sind."

Von diesem Gesichtspunkt aus sucht Feuerbach die Realität der dogmatischen Vorstellungen des Christenthums in der menschlichen Natur nachzuweisen.

„Die moralischen Prädikate Gottes sind die Realität des „Guten, des Moralischen im Menschen. Seine Unendlichkeit, „Selbständigkeit, Wesensnothwendigkeit ist die Unendlichkeit, Selb„ständigkeit, Wesensnothwendigkeit der menschlichen Denkkraft, des „Verstandes. Die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes ist die „schrankenlose Kraft der Phantasie. Seine Allmacht ist die Willens„kraft des von allen Naturgesetzen sich entbindenden menschlichen „Gemüths; seine Seligkeit das von allen Schranken erlöste, reine „Gefühl. Kurz, der Glaube an Gott ist der Glaube an die Un„endlichkeit, Wahrheit, Freiheit und Vollkommenheit des mensch„lichen Wesens selbst — die Selbstbejahung des menschlichen Geistes „als der unendlichen, schlechthin existirenden, des menschlichen „Gemüthes als der die Natur überwindenden göttlichen Macht, „die unendliche Selbstgewißheit des Menschen, daß sein eigenes „Wesen das absolute Wesen, ja das Wesen der Welt ist."

„Der Gottmensch des Christenthums ist die höchste Ver„gewisserung über die Göttlichkeit des eigenen Wesens des Menschen, „über die unmittelbare Einheit seiner Sehnsucht mit der Realität, „seines Willens mit der That. Die Unsterblichkeit ist die von „allen Banden erlöste, schlechthin freie, unvergängliche Persönlich„keit selbst. Der Logos ist die erlösende, versöhnende, beglückende „Macht, die Unvergänglichkeit, Wahrheit und Allgewalt des Wor„tes; die Schöpfung aus Nichts und die Vorsehung ist die All„gewalt des Willens, der die Schranken der Natur aufhebt. Die „jungfräuliche Zeugung Christi ist das personificirte Scham- und

„Ehrgefühl vor der gemeinen Natur; die Incarnation ist der Glaube „an die Liebe als das höchste Wesen des Menschen; die Auferstehung das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer „Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer. Die Gnadenwahl „ist die Mystik des Zufalls; das Jenseits ist das Diesseits im Einklang mit dem Gefühl, d. h. die Aufhebung des hier herrschenden „Zwiespalts zwischen Idee und Wirklichkeit."

In diesen Sätzen sind zwei unbestreitbare, höchst wichtige Wahrheiten ausgesprochen.

Die erste Wahrheit: „ein Gott ohne menschliche Eigenschaften ist kein Gott, der Anthropomorphismus (die Bekleidung Gottes mit Eigenschaften, die dem Wesen des Menschen entnommen sind) ist Kern und Grundbedingung der Religion." — Der Rationalist, indem er die Vermenschlichung Gottes praktisch zuläßt, aber principiell nicht eingesteht, der Pantheist, indem er Gott festhalten will, aber seine menschlichen Eigenschaften wegstreicht, greifen das Wesen der Religion selbst an. Mögen immerhin diese Eigenschaften (wie die Vernunft von vorn herein sieht und die christliche Theologie selbst anerkennt) nicht Gott an sich zukommen können: ohne ihre Uebertragung auf Gott gibt es keine Religion, am wenigsten eine christliche Religion, diese Uebertragung muß daher rationell gerechtfertigt werden, wenn die Religion in Einklang kommen soll mit der Vernunft.

Die zweite Wahrheit: „Gott an sich," ohne jene Eigenschaften, — dieser Begriff, auf den gegenüber dem Anthropomorphismus Philosophie und Theologie gleichmäßig sich zurückziehen — ist ein wesenloser Begriff, so lange nicht die Behauptung Feuerbach's „das Subjekt ohne seine Prädikate ist Nichts", d. h. (vom Einzelsein auf die Summe des Seins angewandt) „die allen Einzelexistenzen zu Grunde liegende Unterlage der Dinge ist Nichts", durch die Definition des Seins widerlegt ist. Die Frage, was das Ding an sich ohne seine Eigenschaften, oder was das absolute Sein ohne die Erscheinungen des Daseins, die Substanz der Welt ohne ihre Attribute sei

diese logisch-spekulative Frage, welche die alte Welt in dem Gegensatz der platonischen und aristotelischen Philosophie, das Mittelalter in dem Streit zwischen Nominalismus und Realismus beschäftigt hat und die moderne Welt noch beschäftigt — ist das Welträthsel, von dessen Lösung der Erweis oder die Aufhebung des Gottesbegriffs abhängt. Feuerbach durchhaut den Knoten, indem er uns versichert, daß das Subjekt ohne seine Eigenschaften Nichts ist, und dieser Versicherung, von deren Erweis der gesammte Atheismus abhängt, den Charakter eines allgemein anerkannten Axioms beilegt. Die Pantheisten negiren diese Versicherung als eine unerwiesene, aber sie sind dazu, wie wir bereits gesehen haben, durch ihre eigene Vorstellung nicht berechtigt, da sie uns nicht zu sagen vermögen, was das absolute Subjekt ihrer Vorstellung gemäß sein soll, wenn es nicht das Nichts ist. Erst wenn das Absolute definirt und zwar als eine Wesenheit definirt ist, welche zugleich die Summe der Vorstellungen, die wir mit dem Namen „Gott" ausdrücken, in sich begreift: erst dann ist das Dasein Gottes für die menschliche Vernunft begründet. [1])

Abgesehen von diesen beiden Wahrheiten, ist es jedoch zugleich klar, daß Feuerbach, ohne es zu wissen, die zwei Behauptungen, welche durch jene Sätze erwiesen werden sollen: „die Religion ist eine subjektive Täuschung" und: „der Gottesbegriff löst sich, genau besehen, in Nichts auf" in eben jenen Sätzen mittelbar selbst wieder aufhebt.

In der Meinung, die Religion als Täuschung nachzuweisen, erkennt ihr Feuerbach die höchste Wahrheit zu. Er ist, wie er sagt, von der Realität der bisher Gott beigelegten Prädikate fest

[1]) Die Definition des Absoluten, welche der Verfasser oben fordert, ist in den zwei nach seinem Tode erschienenen Werken enthalten: „Gott und Seine Schöpfung" und „der natürliche Weg des Menschen zu Gott", von welchen das erstere noch theilweise von ihm vorbereitet wurde. Man vergleiche die Vorrede. A. d. H.

überzeugt. Es ist nach ihm keine Täuschung, wenn ich an das Gute, Schöne, Vollkommene, wenn ich an die Unendlichkeit und Ewigkeit des Geistes, an die naturüberwindende Allmacht des Gemüths, an die unmittelbare Einheit des Willens und der That, an die damit gegebene Aufhebung des Zwiespalts zwischen Idee und Wirklichkeit glaube, wenn ich an alles das als das Absolute glaube, welches das Wesen der Welt ist; denn sonst wäre ja die menschliche Natur selbst Täuschung: — der Verstand, die Phantasie, das Gemüth des Menschen würden sich belügen, wenn sie ihre Wahrheit und Unendlichkeit bejahen, ihre Selbstbejahung wäre Selbstverneinung, ihre ganze Organisation ein teuflischer Hohn. Eine Täuschung ist es nach Feuerbach nur: wenn ich diese Prädikate, welche die Menschheit so lange in polytheistischer Form als Gott anbetete, bis die Vernunft sie in der Einheit des höchsten dieser Prädikate, der Vernunft selbst zusammenfaßte, auf ein vorausgesetztes Wesen „Gott" übertrage, statt sie ausschließlich der menschlichen Gattung selbst zuzuschreiben. Die Räthsel, die Wunder, die Geheimnisse des Daseins sind also bei Feuerbach da, wie sie in der Religion da sind, und wenn seine Ansicht ihn der geschichtlichen Wunder des Christenthums überhebt, so ist dagegen die christliche der Schwierigkeit überhoben, das Absolute, in dessen Vorstellung allein, nach Feuerbach wie nach dem Christenthum, der Mensch Genüge finden kann, auf den Menschen zu beschränken. Im Gegentheil, die Räthsel des Daseins, wie sie Feuerbach selbst berührt, vom „Mysterium der Scham" an, welches uns zwingt das Natürliche zu verhüllen, obwohl es natürlich ist, bis zu den Geheimnissen des Zufalls, dem Feuerbach eine „Mystik" zuschreibt, welche „überhudelt und ignorirt werde von der spekulativen Religionsphilosophie", sind aufs höchste gesteigert. Wie Strauß und die ihm verwandten „Kritiker" an die Stelle der historischen Räthsel des Lebens Jesu das noch größere Räthsel eines Mannes gesetzt haben, der die Weltgeschichte umgestaltet hat, weil Andere für gut hielten, ihre Ideen auf ihn zu übertragen, und einer Kirche, die ihren Stifter gestiftet hat, statt von ihm gestiftet zu werden: so hat Feuerbach an die Stelle der christlichen

Dogmatik das Mysterium eines absoluten Wesens gesetzt, welches, als Drang und Sehnsucht im Menschen lebend, so wenig wirkliche Existenz besitzt, als nach ihm der Gott der Religion besitzt, ohne jedoch die Vorzüge zu theilen, welche dem Letztern wenigstens in der Vorstellung zufließen.

Feuerbach glaubte das Herz des Christenthums zu treffen, und in einem gewissen Sinne hat er es wirklich getroffen, aber in einem dem seinigen entgegengesetzten. Wenn das Christenthum die Eigenschaften des menschlichen Wesens höher und tiefer erfaßt, als jede bisherige Religion, wenn es, während die Alten sich den höchsten Begriff vorwiegend an den Elementen und den niedern Organisationen abzogen, ihn aus dem Kern der menschlichen Natur herausbildete, wenn es jeder Sehnsucht des Menschen eine Bürgschaft, allen Tiefen des Geistes ein Symbol gibt, so ist es ja, wie es um die Wahrheit der Religion überhaupt stehen mag, jedenfalls die absolut menschliche Religion. Das Christenthum „löst sich" nach Feuerbach „in Anthropologie auf"; aber eben deswegen löst sich auch die Anthropologie in das Christenthum auf, d. h. schließt die Anthropologie die Rechtfertigung des Christenthums in sich [1]). „Gott ist das Abbild des Menschen", sagt Feuerbach; „ja wohl", kann das Christenthum antworten, „aber nur weil der Mensch das Abbild Gottes ist." Wenn Feuerbach Recht hat, so ist die Religion eine die Wesenheit des Menschen vernichtende Selbsttäuschung; wenn die Religion Recht hat, so ist seine Täuschung von selbst erklärt: die Stöße, die er gegen das Christenthum zu führen glaubt, treffen dann ihn selbst, und alle seine Sätze sind Bejahungen des Christenthums in umgekehrter Form. „Gott ist nur die Realität der Liebe, der Gerechtigkeit, der Güte;" aber die Realität der Liebe, der Gerech-

[1]) Bemerkenswerth ist es übrigens, daß Feuerbach, der mit so entscheidender Wichtigkeit beständig von Anthropologie spricht, für den Fortschritt der Anthropologie weder in psychologischer noch in physiologischer Beziehung das Mindeste geleistet hat; seine psychologischen Begriffe gehen nicht einmal über die gewöhnlichen vagen Vorstellungen von Verstand, Wille und Gemüth hinaus.

tigkeit, der Güte ist eben Gott. „Gott ist nur die Allgegenwart der Phantasie, die Allwissenheit des Verstandes, die absolute Kraft des Willens“; aber die unendliche Phantasie, der unendliche Verstand, die absolute Willenskraft, das ist eben Gott. Die Einheit Gottes ist nur die Einheit des Verstandes“; aber die Einheit aller Kräfte in der Vernunft (dem Logos) ist eben die Einheit Gottes. „Der Logos ist die erlösende Macht und die Allgewalt des Wortes“; aber dieses Wort ist eben der Logos, der von Anfang an in Gott war. „Der Gottmensch ist nur die höchste Vergewisserung über die Göttlichkeit der menschlichen Natur“; aber diese Vergewisserung ist eben im Gottmenschen erschienen; und so fort.

Feuerbach geht jedoch noch weiter: er vernichtet auch eigenhändig seinen logischen Beweis gegen das Dasein Gottes. „Die göttlichen Prädikate“, heißt sein Beweis, „sind nur vom Menschen abgezogen und kommen nach allgemeinem Zugeständniß Gott an sich nicht zu; Gott soll ohne diese Prädikate existiren; *ein Subjekt aber ohne seine Prädikate* ist Nichts; folglich ist Gott nicht.“ Mit diesem Argument glaubte Feuerbach die Pantheisten zu besiegen, wie sie ihrerseits, nach seiner Meinung, den Theismus besiegt hatten. Aber dieses „Subjekt ohne Prädikate“, welches ihm ein *Nichts* ist, wo es sich um das Weltsubjekt, um die Weltseele handelt, ist ihm ein *Etwas*, und zwar ein Etwas, worauf die ganze Moral und der ganze Humanismus beruht, wo es sich um die Gattungsseele, d. h. um den den einzelnen Individuen gemeinsamen menschlichen Gattungscharakter handelt, aus welchem das Alle verpflichtende Gemeingewissen entspringt. Der Gattungscharakter (oder, wie er selbst sich unlogisch ausdrückt, „die Gattung“) ist, nach seiner eigenen Angabe, *das Subjekt, dessen Prädikate die einzelnen Individuen bilden*“, welches also ohne diese Individuen, und an sich betrachtet, ein wesenloses Ding, „ein Nichts“ ist, und gleichwohl soll dieses Subjekt *auch abgesehen von seinen Prädikaten existiren*, d. h. die Ideen des „Guten und Moralischen“, wie sie im Gattungscharakter liegen, sollen das Individuum *verbinden*, mag

es sie anerkennen oder nicht. Er verhöhnt die angebliche Wirklichkeit Gottes, indem er „die Existenz in Fleisch und Blut" als die einzig wirkliche Existenz proclamirt, und muthet uns zu, an die Wirklichkeit einer Gattungsseele zu glauben, welche eben so wenig wie der von ihm geläugnete Gott in Fleisch und Blut existirt, da in Fleisch und Blut nur der Einzelne mit seinen Ideen, nirgend aber die Menschlichkeit als solche existirt.

Jener Atheismus, den Feuerbach als den einzig wirklichen und unmoralischen Atheismus von sich abweist, die Läugnung der gottmenschlichen Prädikate, die Läugnung der objektiven Realität des Guten, Wahren und Schönen — ist die nothwendige Folge der Feuerbach'schen Logik. Gibt es keine Weltseele, so gibt es auch keine Gattungsseele; existirt aber das Gute, Wahre und Schöne, welches der Inhalt der Gattungsseele ist, so existirt auch Gott.

Von Feuerbach aus gibt es daher nur zwei Wege: entweder zur Religion, und zwar (laut seines eigenen Nachweises) zur christlichen Religion als der specifisch menschlichen zurück, oder aber — wenn die Religion organische Täuschung ist — zum unbegränzten individuellen Egoismus vorwärts. Im letzteren Falle bleibt von der Gattung Nichts als die Begattung; das Gemeingewissen der Gattung fällt hinweg und alles, was noch vorhanden ist, ist der Einzelne und seine Lust. Diesen Weg hat bekanntlich Stirner in der Schrift „der Einzige und sein Eigenthum" betreten. Hier wird der Humanismus Feuerbach's, insofern er die Hingabe des Einzelnen an die Ideen und Interessen der Gattung bedingt, als neue und noch drückendere Auflage der alten Religion dargestellt und das unbegränzte Recht des Einzelnen gegen Alle und auf Alles proclamirt. Nicht die Gattung existirt, sondern nur das Individuum. Jeder ist da für sich der Einzige; alle moralischen und socialen Bande sind aufgelöst: es ist der nackte Atheismus und die nackte Anarchie.

So kann man denn — dies scheint der Proceß der Verneinung, den der deutsche Geist von Strauß bis Stirner durchlaufen hat, zu lehren — den Gottesglauben, auf den die einfache

Moral=Lehre Jesu gebaut ist, nicht aufheben, ohne die Moral selbst aufzuheben; man kann ihn aber auch nicht annehmen, ohne unwillkürlich zugleich zum kirchlichen Christenthum als der vorzugsweise menschlichen Religion zurückgetrieben zu werden. Die Einheit des kirchlichen Christenthums mit der Religion Jesu, haben wir oben gesehen, ist nur auf psychologischem Wege darzuthun. Der Feuerbach'sche Atheismus, indem er den Gottesglauben, auf dem beide beruhen, zu zerstören versucht, geht auf diesem Wege voran; die Uebertragung der menschlichen Prädikate auf Gott, der Glaube an den Gottmenschen und die übrigen daraus folgenden Geheimnisse der Dogmatik sind ihm tiefe psychologische Wahrheiten; nur subjektive Wahrheiten zwar, weil Gott selbst ihm nur eine subjektive Idee ist, aber doch Wahrheiten, die für ihn selbst sogleich objektive Realität gewinnen würden, wenn erst das objektive Sein Gottes erwiesen wäre. „Ist überhaupt, sagt uns dieser Atheismus, „eine Religion möglich, so ist es die christliche; beweist uns die Voraussetzung dieser Religion — das Dasein Gottes —, so geben wir euch nicht nur die Lehre Jesu, sondern das ganze Christenthum drein."

Der Grundgedanke also, dürfen wir schließen, auf dem das Christenthum beruht — die Idee des lebendigen Gottes —, bedarf eines großen rationalen Nachweises. Ist aber dieser Beweis gegeben, so wird mit ihm nicht nur die unmittelbare Lehre Jesu, sondern auch der Gottmensch und die kirchliche Dogmatik wiederkehren. Der geschichtliche und der kirchliche Christus — alles vereinigt sich zu dieser vorläufigen Vermuthung — werden mit einander stehen oder fallen.

In geradem Gegensatz mit diesem Resultat behauptet der Verfasser der geistreichen Schrift „das Mysterium des Christenthums", [1]) das Princip des Christenthums sei lediglich durch die zuerst von Lessing aufgestellte Unterscheidung zwischen der „Religion Christi" und der „christlichen Religion" zu erkennen und in seiner

[1]) Dr. Ludw. Noak, das Mysterium des Christenthums oder die Grundidee des ewigen Evangeliums. Leipzig 1850.

Reinheit herzustellen. Es handle sich jetzt, den Gedanken Lessing's in seiner ganzen Bedeutung durchzuführen. Die christliche Religion müsse, wie es Lessing geahnt, „als ein Gewebe ungewisser und vieldeutiger Dogmen" fallen, die Religion Christi dagegen, d. h. „diejenige Religion, welche Jesus als Mensch selbst erkannte und übte und die jeder Mensch mit ihm gemein haben könne", endlich die Religion der Menschheit werden. Wenn Lessing mit seiner bekannten Unterscheidung Nichts weiter hätte sagen wollen, als daß die praktische Religion des einzelnen Christen keine andere sein kann als die, welche Christus selbst geübt hat, und daß man in diesem Sinne Christ sein kann, ohne die dogmatischen Vorstellungen über Christus zu theilen, daß diese Vorstellungen im Christenthum nur Mittel zum Zweck, nicht aber Selbstzweck, daß mit einem Wort die Seele der Religion nicht die Dogmatik, sondern nur die Moral sein kann, so wäre Nichts dagegen einzuwenden.

Allein Lessing hat mehr als das gesagt, und dadurch den Verfasser jener Schrift allerdings zu der aus seinem Gedanken gezogenen Folgerung berechtigt. Er hat gesagt: „wie beide, die Religion Christi und die christliche, in Christo als in einer und derselben Person bestehen können, sei unbegreiflich: die Religion Christi sei mit den klarsten und deutlichsten Worten in den Evangelisten enthalten, die christliche dagegen so ungewiß und vieldeutig, daß es schwerlich eine einzige Stelle gibt, mit welcher zwei Menschen, so lange die Welt steht, den nämlichen Gedanken verbunden haben." Und gerade hierin hat sich Lessing geirrt, so sehr auch seine Behauptung dem gesunden Verstande auf den ersten Blick einleuchten mag. Jedermann, er mag Freund oder Feind des Christenthums sein, muß zugestehen, daß zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion in den Evangelien selbst schon ein Mittelglied liegt, welches beide verbindet und schon in den apostolischen, namentlich den paulinischen Briefen zu einem bestimmten Lehrbegriff ausgebildet ist: nämlich die Lehre oder die Behauptungen Christi von sich selbst: — ein Mittelglied weder so klar und

deutlich, daß Jeder es sofort fassen, noch so ungewiß und vieldeutig, daß auch nicht zwei Menschen den nämlichen Begriff damit verbinden könnten, von dessen Einsicht aber eben gerade die geistige Einsicht in das Wesen des Christenthums bedingt ist. Der Verfasser der genannten kleinen Schrift hat dies, im Widerspruch mit dem Lessing'schen Satze, selbst dadurch beurkundet, daß er die Erkenntniß dieses Mittelgliedes in einer bedeutenden Beziehung selbst gefördert hat. Die Lehre der Kirche über Christus kann nur das mittelbare geschichtliche Erzeugniß der Aussagen Christi von sich selbst sein. Weder die Juden noch die Muhamedaner haben jemals ihren Religionsstiftern göttliche Verehrung beigelegt. Warum haben nun die Christen, und zwar, wie die apostolischen Briefe beweisen, schon in der frühesten Zeit gethan, was jenen als Blasphemie und Thorheit erscheint? Der letzte Grund dieses auffallenden Unterschiedes kann nur in der Verschiedenheit der Aussagen jener Beiden einerseits und Jesu andererseits über sich selbst, oder, kurz gesagt, in der Verschiedenheit ihres Selbstbewußtseins liegen. Mögen immerhin auf den geschichtlichen Christus viele Vorstellungen übertragen worden sein, die er selbst abgewiesen haben würde, und mag immerhin der theologische Streit über Subtilitäten im Dogma seinem Geiste zuwiderlaufen: im Ganzen und Großen wird sich Niemand, der geschichtlichen Sinn hat, einreden lassen, daß die christliche Dogmatik sich ohne alles Zuthun, ohne irgend einen Grundanstoß des Stifters des Christenthums so entwickelt haben kann, wie sie sich entwickelt hat. Kein Stifter ist für Entartungen seiner Stiftung verantwortlich; wenn aber die übernatürliche Verehrung der Christen für Christus eine Entartung ist, so gehört diese Entartung zum Wesen der Stiftung selbst, denn sie hat mit seinem Verschwinden begonnen und dauert heute noch fort, oder vielmehr sie wäre keine Entartung mehr, sondern ein Todeskeim, der ihr von Anbeginn mitgegeben war, und ein solcher fällt auf Rechnung des Stifters selbst. Ist der kirchliche Christus seinem realen Inhalt nach eine Täuschung, so kann der Keim dieser Täuschung nirgend zu suchen sein, als in dem Bewußtsein

Jesu von sich selbst; und ist dieses Bewußtsein trüb, so ist auch die Religion trüb, die er als Mensch erkannt und geübt hat.

In der That braucht man auch in den Evangelien nur zu blättern, um dies bestätigt zu finden. Sehen wir ganz ab vom vierten Evangelium, welcher Mensch hat jemals von sich gesprochen, wie Christus im 11. Kapitel oder in den drei letzten Versen des letzten Kapitels bei Matthäus spricht, der ja zufolge der modernen Kritik die „ursprünglichste, unbefangenste und glaubwürdigste", die einzige „ächt historische Quelle" der evangelischen Geschichte ist? Welcher Religionsstifter hat jemals von sich behauptet, nicht blos Werkzeug der göttlichen Offenbarung zu sein, sondern vermöge der Einheit seines Bewußtseins mit dem göttlichen Bewußtsein selbst offenbaren zu können, wie es Christus in allen Evangelien thut? Welcher hat je nicht blos die Befolgung seiner Lehre, sondern auch die Verschmelzung der Persönlichkeit mit seiner Persönlichkeit zur Bedingung der Seligkeit gemacht, wie es Christus unläugbar thut?

Das Selbstbewußtsein Jesu ist das geschichtliche Räthsel des Christenthums. Nur die seelische Erklärung eines solchen individuellen Selbstbewußtseins kann begreiflich machen, was Lessing nicht begriffen hat, „wie die Religion Christi und die christliche Religion in Einer und derselben Person bestehen können;" nur sie bildet jene psychologische Brücke zwischen der Lehre Jesu und der kirchlichen Dogmatik, von der wir oben gesprochen haben. [1])

Es bleibt also dabei, soll das Christenthum Wahrheit sein, so müssen der geschichtliche und der kirchliche Christus sich decken.

---

[1]) Lessing selbst wäre vielleicht fähiger als irgend Jemand gewesen, dieses Räthsel aufzuklären. Seine Gedanken über das christliche Dogma von der Dreieinigkeit sagen in verständlicher Sprache, was die späteren Philosophen in verworrener vorgebracht haben, und seine Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts enthalten mehr zum Verständniß der Offenbarungen Gottes in der Geschichte und zur rationellen Begründung des Christenthums, als unsere gesammte Schulphilosophie. Hätte er, wie Schelling, den Ruhm gesucht, die Orthodoxie zu restauriren, so wäre es ihm ein Leichtes gewesen, die

Jede Macht hat in sich selbst den besten Instinkt, wo die Wurzel ihrer Macht liegt; und jede kann verlangen, nach dem Princip gerichtet zu werden, das sie selbst als ihr Lebensprincip ausgibt. Das Christenthum hat von Anfang an bis heute mit dem Apostel Paulus behauptet: „ein anderes Princip kann Niemand legen, als das, was gelegt ist, welches ist Jesus Christus", und nach dieser Behauptung muß es gerichtet werden.

Soll es einen Weg geben, um das Christenthum nach diesem seinem eigenen Princip für die Vernunft zu begründen, so kann es, wir wiederholen es, nur die psychologische Erkenntniß der Individualität seines Stifters sein, mit welcher zugleich das Verständniß seines Selbstbewußtseins einerseits und das Verständniß der Lehre der Kirche über ihn andererseits gegeben ist.

Es ist nicht Sache dieser Schrift, diese Erkenntniß auf theoretisch-psychologischem Wege zu ermitteln. Die schon oben gestellten Fragen, „ob und inwieweit ein einzelner Mensch den Menschheitscharakter urbildlich verkörpern kann, was das Specifische dieses Charakters ist, und warum diese Verkörperung, wenn sie überhaupt geschah, nur in Einem und in diesem und zu dieser Zeit erfolgte", können nur durch eine Wissenschaft des Menschen nach Geist und Körper beantwortet werden, von welcher die bisherige Anthropologie kaum eine Spur zeigt. Wir können nur sagen: was diese Wissenschaft in Bezug auf Christus beweisen müßte, um dadurch die christliche Dogmatik zu beweisen.

Ehe wir aber Eigenschaften aussprechen, welche die Psycho-

Dogmen des Christenthums in viel einleuchtenderer und gehaltvollerer Weise umzudeuten, als Schelling in seiner Offenbarungsphilosophie. Aber Lessing suchte Nichts auf Kosten der Wahrheit; eine reale Brücke zwischen der dogmatischen Dreieinigkeit und der geschichtlichen Person Jesu, fehlte ihm und eine Scheinbrücke zu schlagen, wie Lessing, hätte ihn angeekelt.

¹) Mit Recht sagt Hr. Noak in der schon angeführten Schrift: „Ueber den kirchlichen Christus ist uns die historische Gestalt Jesu fast verschwunden, und die Wissenschaft des Christenthums wird nicht eher

logie Jesu von Nazareth zuschreiben müßte, um ihn als den Christus der Kirche zu erweisen, ist es Pflicht, das Bild zu befragen, welches die Geschichte von ihm gibt, wenn wir ihn — ohne Rücksicht weder für noch gegen irgend welche religiöse Meinung — als geschichtliche Person ins Auge fassen [1]). Vielleicht ist dieses Bild trotz der Entfernung der Zeiten und der scheinbaren Dunkelheit der Berichte doch so klar, um für die theoretisch-psychologische Erkenntniß eine praktisch-psychologische Vorerkenntniß zu geben. Vielleicht hat Jesus seine Anschauung von sich selbst psychologisch so weit ausgesprochen, um uns zu einer bestimmten Anschauung über ihn zu führen; vielleicht wird er selbst uns sagen: was die Wissenschaft von ihm aussagen muß, um ihn als den zu erweisen, als den er sich gegeben hat.

Wir werden also im ersten Theil dieses Werkes die Lehre und das Leben Jesu darstellen, wie es sich dem Geschichtsforscher und dem Menschen, ohne Rücksicht auf irgend welche dogmatische Meinung darstellt. Dann, im Uebergang, das Verhältniß der Weltanschauung und des Selbstbewußtseins Jesu zum kirchlichen Christusbegriff einerseits und zur Vernunft andererseits untersuchen; endlich im zweiten Theil darlegen: wie weit das Christenthum, nach Dogmatik, Moral, Cultus und Verfassung, Erzeugniß dieses Bewußtseins ist.

---

einen Schritt weiter vorwärts gelangen, als bis die Persönlichkeit Jesu von dem Nebel der Ueberlieferung befreit und sein persönliches Lebens- und Charakterbild der Geschichte und Christenheit wiedergegeben ist."

Erster Theil.

Die Religion Jesu.

Erstes Buch.

Die Lehre Jesu.

Erstes Kapitel.

Die Weltlage zur Zeit Jesu.

Als Jesus geboren wurde, hatte das Judenthum, durch die Propheten fortgebildet, durch die babylonische Verbannung geläutert und durch die Einflüsse persischer und griechischer Bildung mit den höchsten religiösen und geistigen Ideen getränkt, welche Orient und Occident außer ihm erzeugt hatten, eine hohe Stufe religiöser Einsicht erstiegen. Der mosaische Gott war nicht mehr blos der einzig berechtigte Nationalgott gegenüber den andern Göttern, er war schon das an sich einzige höchste Wesen der Vernunft, das kraft seiner Einzigkeit über den Dämonen wie über den Geschöpfen steht. Aus dem Glauben an die sittliche Vergeltung hatte sich die Hoffnung auf die persönliche Unsterblichkeit der Gerechten entwickelt. In ganzen Sekten wie in Einzelnen war die Einsicht erwacht, daß die rituellen Gesetze des Mosaismus nur eine Hülle der moralischen, ein Erziehungsmittel für die Masse seien.

Andererseits war das Heidenthum in den höher gebildeten Klassen aus dem Polytheismus zur Anschauung der Einheit Gottes vorgeschritten. Diese Anschauung war bei der Mehrheit eine pantheistische; aber in vielen Einzelnen hatte sich ein Theismus entwickelt, welcher die Götter als Personifikationen der verschiedenen Kräfte des Einen Schöpfers auffaßte, der sich unter mannichfachen Formen und durch mannichfache Mittler in allen Religionen mehr oder minder geoffenbaret habe, den Menschen aber als ein gottverwandtes, zur Gemeinschaft mit Gott bestimmtes Geschöpf, dessen diesseitiges Leben nur Vorstufe zu einem höheren, jenseitigen Dasein sei.

Durch die griechische Herrschaft in Palästina hatten sich Judenthum und Heidenthum in Leben und Literatur berührt. Die jüdische Bibel war den Griechen bekannt geworden, die griechische Philosophie in den jüdischen Geist eingedrungen. In Alexandrien hatten sich orientalische, klassische und jüdische Cultur verschmolzen. Die literarische Einheit der civilisirten Welt war durch die Herrschaft der griechischen Sprache, die politische Einheit durch den Abschluß der römischen Monarchie unter Augustus festgestellt. Wenn also jemals aus den engen Schranken des Judenthums sich eine höhere und allgemeinere Religionsform entwickeln, wenn die feststehende Ahnung seiner Propheten, daß es als auserwähltes Volk zu einer welthistorischen Mission für die übrigen Völker der Erde bestimmt sei, zur Wirklichkeit werden sollte, so war es jetzt Zeit dazu.

Aber auch in einem andern Sinne war die Zeit erfüllt. Die antike Welt war gealtert und konnte dem jungen barbarischen Geschlecht, dem sie selbst schon von ferne fürchtete zu unterliegen, Nichts hinterlassen als ihre eigene Verwesung, wenn nicht in sie

noch ein moralischer Lebenskeim gelegt wurde, der ihr Alter verklären und den sie auf die Barbaren übertragen konnte. Das spätere Wort Augustins „die höchsten Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster" war in der damaligen Welt Wahrheit. Die erhabene antike Vaterlandsliebe war zum erbarmungslosen Nationalegoismus auf Seite der Sieger und zu niedriger Servilität auf Seite der Besiegten, der Todesmuth zur frivolen Verachtung eigenen und fremden Lebens, Gehorsam und Aufopferung zu unmännlicher Selbstwegwerfung, Energie zu unmenschlicher Härte, großartige Naturkraft zu unbändiger Wollust ausgeschlagen; die Religiosität vom Egoismus gebrochen und vom Zweifel zersetzt.

Aehnlich wie die antike Welt damals, obwohl im vollsten Besitze der äußeren Macht, im Vorgefühl ihres früheren oder späteren Untergangs auf die barbarischen Völker sah, die als ihre einstigen Erben noch scheu vor ihren Gränzen standen; so sehen heute wir Europäer nach Amerika, mit dem Bewußtsein, daß früher oder später die Geschichte dort ihre Wohnung aufschlagen und das alte Europa hinter sich lassen wird, und fragen uns, wenigstens die Einsichtigeren unter uns, mit Angst: was aus der Menschheit werden soll, wenn unsere alternde Gesellschaft dem neuen Geschlecht jenseits des Oceans nur Zerfall und Zerwürfniß, nicht eine Lösung unserer wissenschaftlichen und politischen Kämpfe, ein sociales Princip hinterlassen kann, fähig, das ungeheure Chaos zu lichten, in das Amerika stürzen wird, sobald mit einer dem Areal entsprechenden Zunahme der Bevölkerung die amerikanische Demokratie ihre bisherige Lebensfähigkeit verliert? Wenn nun unsere Lage schon gerechte Besorgniß erregen muß, so war die der alten Welt noch gefährlicher. Wir hängen

sowohl mit den Amerikanern als (wenn man auch die Slaven zur theilweisen Uebernahme unserer Erbschaft berufen glauben wollte) mit den Slaven durch das Band der Religion und der Cultur zusammen. Die antike Welt dagegen war in der Cultur von den Barbaren durch eine Kluft getrennt, welche nur die Religion überbrücken konnte, und die Religion der alten Welt konnte, wenn sie auch nicht schon in sich faul gewesen wäre, ihrer Natur nach nicht auf andere Völker übertragen werden. Die Geschichte war abgeschnitten, wenn nicht Rettung erschien.

In der alten Welt war die Religion wesentlich lokal. Religion war Patriotismus und Patriotismus Religion. Mit der Nation, mit dem Staat fielen auch die Götter des Staates. Rom hatte die alte Welt nicht blos physisch, sondern auch religiös besiegt. Durch Rom hatte der Gott Roms, der Jupiter Capitolinus, die übrigen Götter überwunden und sich als dienende beigesellt. Und es war nicht blos das Schwerdt Roms gewesen, welches die Religion Roms zur Siegerin erhoben — dieß hieße die höchste und eigenthümlichste Größe Roms verkennen —, sondern es war die Religiosität der Römer gewesen, welche ihr Schwerdt unüberwindlich gemacht hatte. Religion war das unterscheidende Merkmal und der Ehrenpunkt Roms. „Die Spanier," sagt Cicero, „mochten mit den Römern an Zahl wetteifern, die Gallier an Körperstärke, die Carthager im Benehmen, die Griechen in den Künsten, die Italiener und Lateiner an Verstand, aber die Römer übertrafen alle Nationen an Frömmigkeit und Aufopferung." Die Völker, welche Rom unterjocht hatte, verloren mit der Freiheit den moralischen Gehalt ihrer Religion, und Rom selbst verlor mit dem Untergang der Republik den alten Gegenstand seines Patriotismus.

Die Gründung der römischen Monarchie enthält in sich den Untergang der antiken Religion eingeschlossen. Das herrschende Volk der Welt lebte von nun an in seinen besten Theilen, die edleren Kaiser selbst eingeschlossen, nur mehr der Erinnerung und der Nachahmung. Die Welt war moralisch fertig, eine Beute des Skepticismus, des Aberglaubens und der Sinnlichkeit, und sollte sie nicht verfaulen, so mußte auf Cäsar, der diesen Abschluß vollzogen, in nothwendiger Folge eine Kraft kommen, die den Grund eines neuen Lebens legte.

Die Philosophie konnte diese Kraft nicht sein. Die stoische Philosophie, die den Anspruch machte, sie zu sein, war nur das Spiegelbild der allgemeinen Verzweiflung. Sie kennt, wie die spinozistische, keinen Aufschluß und keinen Trost als den, daß alles was ist, kraft göttlicher Nothwendigkeit ist und als solches mit Würde ertragen werden muß. Alles Dasein geht von der Ursubstanz aus und fließt wieder in sie zurück; der Theil hört auf zu existiren, wenn er dem Ganzen den Dienst geleistet hat, den er leisten sollte. Der Weise gibt daher, wenn er stirbt, der Natur ruhig zurück, was sie ihm gegeben, und auf die Frage, warum die Götter es nicht so eingerichtet haben, daß wenigstens solche Menschen, welche durch Frömmigkeit ihnen besonders nahe gestanden, vor dem völligen Untergang bewahrt bleiben, gibt es keine Antwort als die Mark Aurels: „Wenn es recht wäre, wäre es auch möglich, und wenn es der Natur gemäß wäre, würde es die Natur so haben werden lassen: daß es nicht so ist, wenn es nicht so ist, ist der Beweis dafür, daß es nicht sein sollte." Eine solche Doktrin konnte selbst auf einzelne Individuen nur wenn sie von Haus aus edel waren, geschweige denn auf die Massen veredelnd wirken. Die menschliche Natur

kann nur durch Befriedigung, nicht durch Leugnung ihrer Bedürfnisse veredelt werden. Die stoische Philosophie, indem sie durch sublime Reflexion den Menschen befähigen wollte, die Uebel des Lebens zu ignoriren, lief der menschlichen Natur zuwider, statt in sie einzugehen. Die sittliche Hoheit, welche man ihr zuschreibt, ist die Hoheit des altrömischen Charakters, der sich an sie anschloß, weil die Resignation, die sie predigte, derjenigen entsprach, zu der das Schicksal ihn genöthigt hatte. Dieser Charakter, der als Volkscharakter nie seines Gleichen gehabt hat und schwerlich je haben wird, suchte in den auserlesenen Seelen, denen er als Erbtheil geblieben war, für den Ruin der Politik Ersatz in der Moral — in einem vertrauten Verkehr mit den Göttern und in der thätigen Menschenliebe —, und warf in den großen Kaisern von Trajan bis Mark Aurel seine Strahlen noch einmal erwärmend und verklärend über die alte Welt. Er bildet eine Parallele zum Christenthum, insofern Einzelne durch ihn leisteten, was das Christenthum für die Menschheit geleistet hat, obwohl auch in den Besten die aristokratische Menschenverachtung, die ihm eigen war, ihm noch anklebte — er, nicht die stoische Philosophie, die später, nach der Ausbreitung des Christenthums, an sich selbst zweifelnd, (in jener oft angeführten Stelle des Arrian) umsonst fragte: „ob man nicht durch Einsicht der Vernunft in die Gesetze der Weltordnung jene Furchtlosigkeit sollte erhalten können, welche die Galiläer (die Christen) durch rasende Schwärmerei und Gewohnheit erhielten?"

Die platonische Philosophie, obwohl ihre Ideen zum Theil so bedeutend sind, daß erst unsere Zeit sie aus ihrer Hülle wird entbinden können, war eben so unfähig, das Heidenthum wieder zu beleben.

Socrates hatte, im Gegensatz sowohl zu den Sophisten seiner Zeit als zur lokal-konventionellen Natur des Polytheismus den Versuch gemacht, vermittelst der sophistischen Methode das damalige Wissen seiner Nichtigkeit zu überführen und auf den gesunden Menschensinn die natürliche Religion der Sittlichkeit zu pflanzen. Dieser Versuch, der größte, den die antike Welt gemacht hatte, um zur wahren Religion durchzudringen, war auf doppelte Weise gescheitert. Der Polytheismus, der in dem allgemein menschlichen Charakter der socratischen Religiosität seine lokale Natur und seinen Patriotismus, in dem Glauben an Einen Gott sein Princip bedroht sah, tödete seinen edelsten Propheten als Staatsverbrecher, und erklärte sich eben damit selbst unfähig, sein Princip zum allgemein menschlichen umzugestalten, ohne sich aufzugeben. Die Reform des Socrates hätte also hinreichen müssen, um auf den Trümmern der polytheistischen Staatsreligion eine neue aufzurichten. In diesem Sinne aber war sie von ihm selbst nicht gemeint. Sein Wissen war die Einsicht, daß wir vom Wissenswürdigsten Nichts wissen und sein Glaube war, wie er ihn selbst bezeichnete, die inspirirte Ahnung einer höheren Wahrheit, die den Sterblichen nur ein Gott vom Himmel bringen könne. Wie hätte er auf dieses Wissen, auf diesen Glauben eine neue Stiftung bauen können? Socrates war der bescheidene Bote Gottes, der die Morgenröthe eines neuen Tages verkündigte, ohne sich vermessen zu wollen den Tag selbst heraufzuführen, und daher in tiefster Seele unschuldig an dem Frevel gegen Götter und Vaterland, dessen seine Feinde ihn anklagten; — größer vielleicht durch diese seine Bescheidenheit als andere Reformer durch ihre Stiftungen.

Aus der mächtigen Bewegung der Geister, zu der er den

Anstoß gegeben, war eine Reihe von philosophischen Schulen hervorgegangen, unter denen zur Zeit Jesu drei eine allgemeinere praktische Bedeutung errungen und die wichtigsten Zeitrichtungen aufgesaugt hatten: die stoische Schule, von der wir bereits gesprochen, die epikuräische, welche in ihrer Entartung dem sinnlichen Skepticismus der Zeit entsprach, und die platonische. Die platonische Schule konnte zur Zeit Jesu an Verbreitung kaum mit ihren jüngeren Schwestern wetteifern, die sie überflügelt hatten; sie gelangte erst später, durch die Einwirkung des Christenthums selbst, wieder zu vorherrschendem Einfluß. Aber sie bildete, versetzt mit pythagoräischen Ueberlieferungen und unterstützt durch die Mysterien des Cultus, bereits eine Art von höherer, durch alle lokalen Religionen zerstreuter Religionsform. Diese platonisch-pythagoräische Religiosität, wie sie in mystischer Weise in Apollonius von Tyana, einem Zeitgenossen des Apostels Paulus, in nüchterner Weise bei Plutarch erscheint, streifte in dem Glauben an eine ursprüngliche, später durch Schuld getrübte Gemeinschaft der Menschen mit Gott, in dem Streben nach Wiederherstellung dieser Gemeinschaft vermöge des Gottverwandten im Menschen und in der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit unmittelbar an das Christenthum. Aber sie konnte trotzdem weder den alten Götterglauben retten noch einen neuen aufrichten. Der alte mythische Glaube konnte dadurch, daß sie ihm den Werth einer inspirirten Dichtung anwies, unter deren Form die der Erkenntniß unfähige Menge zum Göttlichen geleitet wird, nur auf eine Zeitlang gestützt, nicht von Grund aus gekräftigt werden. Sie selbst konnte sich, wenn sie es auch hätte wollen und wagen können, nicht als neuen Glauben geben. Die Erkenntniß des Einen Gottes im Hintergrunde war ihr Sache Weniger und für

diese Wenigen schwer. Die Wissenden selbst wurden von dem Cultus der Mittelwesen durch Opfer und andere Ceremonien nicht befreit; der Verkehr mit dem höchsten Wesen und die Anwartschaft auf ein höheres Dasein blieb das Vorrecht entweder einer von der Geistesbegabung abhängigen Contemplation oder einer langen und mysteriösen Ascese. Wie die Philosophie in Plato selbst eine Mischung von Reflexion und religiös-dichterischer Anschauung gewesen war: so enthielt der Platonismus weder ein bestimmtes religiöses Princip, um die Sehnsucht der Zeit zu befriedigen, noch war er volle geistige Erkenntniß. Das große Gebrechen, an dem die ganze antike Philosophie litt: daß sie die Religion auf philosophischem Wege suchte, wo sie nicht zu finden war, und darüber die irdischen Ziele vernachlässigte, deren Erreichung Aufgabe der wahren Philosophie ist; daß ihre religiösen Wahrheiten zu philosophisch waren, um Religion zu werden, und ihre philosophischen zu übersinnlich, um dem Leben zu nützen; daß sie mit Einem Wort, weder war, was sie sein wollte, Religion, noch war, was sie sein sollte, Wissenschaft der Welt — dieses Grundgebrechen, dem Socrates durch seine rein ethische und Aristoteles durch seine blos wissenschaftliche Richtung entging —, lastete am schwersten auf dem Platonismus, als der genialsten und charakteristischsten Blüthe der antiken Philosophie. Sein Wissen war ohne Abschluß und sein Glaube ohne Gewißheit geblieben. Er war ein verworrenes Gemisch von religiösen Instinkten und philosophischen Ideen, dessen moralischer Gehalt in einer neuen Religion seine Erfüllung gefunden hat und dessen wissenschaftlicher noch der Erfüllung wartet. *)

*) Man muß sich hüten, mit dem hier bezeichneten Platonismus den späteren Neuplatonismus zu identificiren. Die neuplatonische Schule,

Die damalige Philosophie also konnte die alte Welt nicht retten. Indem sie die drei sittlichen Grundrichtungen der Menschheit in sich aussprach, welche in allen Epochen des Verfalls hervortreten, wenn die Menschheit in der Mehrheit den Extremen nach rechts und nach links verfallen ist und die Minderheit nach der wahren Mitte vergeblich ringt — die abstrakte Ideologie, die von der Götterwelt schließlich nur das unbarmherzige und unergründliche Fatum übrig gelassen, in der stoischen, den Materialismus in der epikuräischen, und den eklektischen Trieb der richtigen Mitte in der platonisch-pythagoräischen Schule —: sprach sie eben damit, ohne es zu wollen, nur das Bedürfniß eines neuen Princips aus. Ihre Unfähigkeit, die Zeit zu befriedigen, entsprang nicht, wie man so oft gesagt hat, aus der der Philosophie anhängenden Unpopularität, sondern diese ihre Unpopularität entsprang aus dem Mißverhältniß ihrer Ideen zum Bedürfniß der Zeit. Sie konnte nicht populär werden, weil sie der Menschheit nicht genügte.

Auf diesem Punkte war die antike Gesellschaft in eben dem Augenblick angekommen, wo sie den Gipfel ihrer Ausbreitung, ihrer politischen Concentration, ihrer äußern Cultur und ihres Reichthums erreicht hatte. Obwohl noch so lebenskräftig, daß das (mit Unrecht gewöhnlich nur von Seiten der Sklaverei auf-

---

allerdings die Fortsetzerin der alten, ist von einem (abgefallenen) Christen gestiftet worden, und daher in gewisser Beziehung selbst schon Produkt des Christenthums. Man hat daher Unrecht, wenn man den späteren geistigen Kampf des Heidenthums mit dem Christenthum bis auf Constantin schlechtweg als Kampf des Platonismus mit dem Christenthum bezeichnet. Es war schon eine christliche Modifikation der antiken Philosophie, womit sich das Heidenthum dem Christenthum entgegenwarf.

gefaßte) kaiserliche Rom noch Jahrhunderte lang herrliche Tugenden erzeugte und das in sich schon fertige Griechenland erst jetzt noch in den Occident die Reichthümer der Bildung und des Geistes ausschüttete, die es dem Orient bereits mitgetheilt hatte: war sie in ihrem Grunde doch bereits hohl geworden und mußte ihre Insolvenz gestehen. Man bedenke wohl, was das heißt. Die antike Gesellschaft war die höchste, deren Andenken auf uns gekommen ist, und noch jetzt, trotz unserer Erfindungen, sind wir ihre Schüler. Keine Periode der seitherigen Weltgeschichte kann sich ganz mit ihr messen: die Welt hat nie wieder jene Fülle des Geistes, wie sie in Hellas, nie jene Gewalt des Charakters gesehen, wie sie in Rom concentrirt war. Es war die größte Epoche der Geschichte, die diesem Ende entgegenging, die höchste Blüthe der Menschheit, die so dahinwelkte. Die Menschheit selbst schien in dieser Gesellschaft ihre Unfähigkeit zu erklären. Und je glänzender das Licht gewesen war, desto dunkler nun der Schatten. Verglichen mit der späteren Moral des Christenthums, war in der That der edelste Römer der damaligen Zeit ein blutiger Barbar, verglichen mit seiner Glaubensgewißheit der strebendste Grieche ein schwankender Sophist. —

Das Judenthum, aus dem das neue Leben hervorgehen sollte, war mit diesem Stand der antiken Gesellschaft und seinem äußeren Abschluß im römischen Kaiserthum politisch und religiös auf's innigste verflochten.

Die Concentration der römischen Republik in den Cäsaren bedingte, nach der Natur der antiken Religionen, von selbst die religiöse Verehrung des Kaisers. In dem Kaiser, dem irdischen Abbild des triumphirenden Jupiter und der Verkörperung Roms, stellte sich den besiegten Völkern wie den Römern selbst, die

Gottheit dar, welche die Welt besiegt hatte. Die alten, nationalen und lokalen Culte des Polytheismus, beugten sich willig dem kapitolinischen Jupiter und seinem Stellvertreter. Sie alle konnten unter die Obhut Roms treten und unter ihr fortbestehen, aber ihre Anerkennung von Seiten Roms schloß nun von selbst die Verehrung des Kaisers ein. Die Nation, die den Kaiser nicht in ihren Cultus einschließen konnte, setzte ihren Gott über den Gott Roms; sie erklärte damit ihr religiöses Princip, das heißt nach der Vorstellung der alten Welt, ihr innerstes Staatsprincip, als unverträglich mit dem römischen, sich selbst als unfähig, sich mit der römischen Welt zu verschmelzen, als Rebell gegen die römische Hoheit. Eine einzige Nation war in diesem Fall, die jüdische. Sie allein, „feindselig," wie sie Tacitus nennt, „dem ganzen Menschengeschlecht," konnte das Bild des Jupiter nicht in ihrem Tempel dulden, ihre Kniee nicht vor den Bildern des Kaisers beugen. Die Cäsaren konnten den jüdischen Staat nicht blos wie andere Staaten mediatisiren; sie mußten ihn zerstören, oder die Juden mußten ihre Religion zur weltherrschenden machen. Der Dienst des einzigen Gottes und die Menschenvergötterung, in der der Polytheismus seine Spitze erreicht hatte, hatten nicht Raum neben einander.

Die Juden waren zu dieser Collision vollkommen reif. Wie die Heiden ihren Cäsar gegenwärtig und die Republik als Erinnerung hinter sich hatten: so hatten sie den römischen Druck gegenwärtig und den Messias, ihre Cäsars-Idee, als Hoffnung vor sich. In der langen Regierung Herodes des Großen, in dessen letzten Jahre nach Matthäus die Geburt Jesu fällt und der durch die Ausrottung der makkabäischen Regentenfamilie, durch den Vorschub, den er dem heidnischen Cultus leistete und

durch seine grausame Härte, alle Gemüther empört hatte, war diese Hoffnung zur glühenden Leidenschaft großgezogen worden, noch ehe sie durch den bald nach dem Tod des Herodes erfolgenden Eintritt Judäas unter unmittelbare römische Verwaltung in direkte Reibung mit Rom gerieth.

Indeß war das Judenthum, trotz der hohen Mission, zu der es gereift war, in einem eben so traurigen religiösen Verfall begriffen als das Heidenthum.

Der Parteienkampf, welcher als Ausdruck des Gegensatzes zwischen den großen Principien von Neuerung und Erhaltung, Freiheit und Autorität die Geschichte aller bedeutenden Nationen bewegt und in der hebräischen Geschichte seit dem Tode Salomos zuerst die Spaltung zwischen dem Zweistämme-Reich Juda mit der Hauptstadt Jerusalem und dem Zehnstämme-Reich Israel mit der Hauptstadt Samaria, dann, nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, das schneidende Schisma zwischen Juden und Samaritern erzeugt hatte, war zur Zeit Jesu in den Schulen der Pharisäer und der Sadducäer verkörpert. Diese Schulen erneuerten innerhalb Judäas den allgemeinen Gegensatz zwischen Judäa und Samaria. Wie das Reich Juda seinerzeit vorwiegend den reinen Jehovah-Cultus und das Princip der Absonderung des heiligen Volkes festgehalten hatte, während das Reich Israel Jehovah unter Thiersymbolen anbetete, seinen Dienst mit dem Dienste fremder Götter vermischte und sich mit größerer Freiheit heidnischem Verkehr und heidnischer Sitte hingab; wie dann später, nach der Rückkehr aus dem Exil, die Juden das Gesetz in voller Strenge wieder herstellten und durchbildeten, die heiligen Schriften sammelten, die Tradition als Princip der Schriftauslegung bewahrten und die messianische

Hoffnung, d. h. den Glauben an die Stiftung eines ewig dauernden jüdischen Weltreiches und die Auferweckung der verstorbenen jüdischen Gerechten zu diesem Reiche durch den Messias, glühend festhielten und fortentwickelten, während die Samariter nur die Bücher Mosis anerkannten, die spätere Fortbildung der Offenbarung durch die Propheten verwarfen, die Ritualgesetze großentheils fallen ließen, und sich den Messias zwar, minder exklusiv, auch als Wohlthäter der Heiden, aber zum Theil wenigstens ohne die Auferstehung dachten: so waren jetzt unter den Juden selbst die Pharisäer die Verfechter der mosaisch-theokratischen Tradition in ihrem ganzen Umfang, während die Sadducäer lediglich das geschriebene Wort (wenn auch dieses in seinem ganzen Umfang), nicht die mündliche Tradition, anerkannten, und die Auferstehungs- und Geisterlehre, wie sie sich aus der (durch die Berührung mit chaldäisch-persischer Weisheit gesteigerten) Tradition entwickelt hatte, verwarfen.

Das Verhältniß dieser Parteien zum nationalen Fortschritt war jedoch bei den Juden ein anderes als bei den übrigen Völkern. Die Anlage der Juden, als des „Volkes Gottes," des Volkes „der Offenbarung," war eine wesentlich receptive. Ihre Aufgabe war: die religiöse Urüberlieferung des Menschengeschlechts durch die Wandlungen der menschlichen Entwicklung unversehrt hindurchzuführen; ihr Nationalberuf also der des Bewahrens, des Festhaltens. Bei ihnen war es die Partei der Tradition, die den nationalen Fortschritt vertrat, die Partei der Freiheit, die diesen Fortschritt mit Stillstand und die Nation mit Lockerung bedrohte. Jene, indem sie die Tradition nicht blos festhielt, sondern mittelst der allegorischen Auslegung unablässig fortbildete, stand an der Spitze der geistigen Bewegung; diese

indem sie sich auf das ursprüngliche Schriftwort zurückzog und die Zusätze der Zeit verwarf, sistirte zugleich die Entwicklung: und so nothwendig das Gegengewicht ihrer nüchternen Auslegung, ihrer freiern Auffassung und ihrer praktischen Toleranz war, so wenig hätte sie doch vermocht, das Judenthum seinem weltgeschichtlichen Ziel entgegenzuführen. Das Princip, das nach diesem Ziele vorwärts führte, konnte im Judenthum nur die Intoleranz sein. —

So lange die Nationen gesund sind, ist der bezeichnete, überall hervortretende Kampf der zwei Hauptparteien trotz seiner Heftigkeit eine das gemeinsame Nationalwohl fördernde organische Reibung. Sie bekämpfen sich, ohne sich auszuschließen; jede von beiden zählt in ihren Reihen extreme Bestandtheile, aber diese Bestandtheile sind noch unter der Vormundschaft der höheren, maaßhaltenden Tendenzen und unterstützen sie, ohne sich an ihren Platz zu stellen. So wie dagegen die Nationen dem Verfall zugehen, treten in beiden Lagern die Extreme in den Vordergrund und die bisher maaßgebenden höheren Tendenzen werden von ihnen verdrängt oder terrorisirt. Der Conservatismus der Erhaltungspartei sinkt dann zum Absolutismus, der Liberalismus der Bewegungspartei zum Radikalismus herab. Aus dem fruchtbringenden Kampf zweier, jede in ihrer Weise berechtigter Tendenzen, die sich, wo es das Vaterland gilt, noch die Hand reichen, wird der unfruchtbare Gegensatz zweier Extreme, die sich auf Kosten des Gemeinwesens unversöhnlich bekriegen. So erging es auch den zwei jüdischen Hauptparteien.

Die Partei, aus welcher die Schule der Pharisäer hervorging, vertrat ursprünglich nur das alte, von Esra, dem Wiederhersteller der jüdischen Theokratie nach dem Exil, wieder auf-

genommene Princip der Absonderung des heiligen Volks von den Umwohnern und den Glauben an die Ergänzung des geschriebenen Worts durch die traditionelle Auslegung. Im Laufe der Zeit artete das Absonderungsprincip zur egoistischen Absonderung von den eigenen, die Riten des Gesetzes minder streng beobachtenden Volksgenossen, das Bewußtsein der Erwählung Judas und der Verwerfung der Heiden zur starren Prädestinations-Theorie, die Fortpflanzung der Tradition in eine willkürliche Anhäufung von Satzungen aus. Die sadducäische Schule verfocht anfangs, wohl im Gegensatz zur egoistischen und sinnlichen Auffassung der Unsterblichkeit in der messianischen Zeit, den Grundsatz der innern Moral, „daß das Gute um seiner selbst, nicht um künftigen Lohnes willen, zu thun sei," im Gegensatz zur Ueberwucherung der Tradition das alte einfache Judenthum des Moses und der Propheten, im Gegensatz zur Prädestination die individuelle Willensfreiheit. Aber bald sank jener große Grundsatz zur Läugnung jedes künftigen Lohnes und Lebens, sank die Berufung auf das ursprüngliche Gesetz zu dem platten Axiom „was in der Schrift nicht stehe, sei nicht wahr, was nicht verboten sei, sei erlaubt," und die Verfechtung der Willensfreiheit zu kahler Eigenliebe herab. Seit dem Tode des Königs Johannes Hyrkanus, der ein Jahrhundert vor Christus die pharisäischen Satzungen aufgehoben und die Sekte durch blutige Hinrichtungen auszurotten versucht hatte, war die jüdische Geschichte nur mehr ein wüthender heimlicher oder offener Kampf zwischen der pharisäischen und sadducäischen Schule, der endlich den Verlust der nationalen Unabhängigkeit herbeiführte. Beide Parteien besaßen in gleichem Grade jene Selbstgenügsamkeit (in der religiösen Sprache „Selbstgerechtigkeit" genannt), welche der Tod aller Aufopferung ist.

Beide waren gleich fanatisch, die Einen für ihre pfäffische, die Andern für ihre rationalistische Denkweise. Zur Zeit Jesu hatte der Pharisäismus den höchsten Grad seiner Ausbildung und seines populären Einflusses erreicht, während der Sadducäismus, fast nur auf die vornehmere und reichere Klasse beschränkt, und den weltlichen Interessen der Gegenwart hingegeben, für sich und das Judenthum auf eine höhere Zukunft verzichtete. Aus den sittenstrengen Sadducäern, die früher mit so viel Muth und Verstand den altjüdischen Sinn und Geist vertreten hatten, waren in der Mehrheit seelenlose Weltmenschen geworden, und aus dem ursprünglichen pharisäischen Princip war jenes monströse System hervorgegangen, welches jede Bewegung am Sabbat, jede Modalität der Waschungen und der Fasten, jeden Ausdruck und Absatz im Gebete zum Gegenstand der Controverse machte, während es zugleich, vermittelst der Mentalreservation, jede Schlechtigkeit autorisirte. Wie das Heidenthum in epikuräische, so war das Judenthum in pharisäische Fäulniß ausgegangen, wogegen die sadducäische Moral, gleich der stoischen unfähig dem Verderben zu steuern, ihren Einfluß verloren und selbst mit dem Verderben kapitulirt hatte. [1])

---

[1]) Der schon vom jüdischen Geschichtschreiber Josephus gemachte, neuerdings oft wiederholte Vergleich der Pharisäer mit den Stoikern ist nur insofern richtig, als der moralische Anstrich und der scholastische Hochmuth der Stoiker eine gewisse Aehnlichkeit mit der Werkheiligkeit und dem Dogmatismus der Pharisäer bietet. Aber an sich ist er unrichtig, weil die Pharisäer für das Judenthum, das sie mechanisch fortbildeten, gerade das Gegentheil von dem waren, was die Stoiker für das Heidenthum waren, das sie durch Abstraktion untergruben. Die Pharisäer waren die Materialisten der jüdischen Religiosität wie die Epikuräer die Materialisten der heidnischen Naturkraft. Die Sadducäer lösten wie die Stoiker durch eine doktrinär erhabene,

Zwischen den Pharisäern und Sadducäern standen — vergleichbar der pythagoräisch-platonischen Richtung in der klassischen Welt — mancherlei mystische Tendenzen, ohne öffentlichen Parteieinfluß, jedoch zum Theil in sich organisirt, welche inmitten des heuchlerischen Absolutismus der Einen und des unfruchtbaren Radikalismus der Andern in ihrer Weise nach dem wahren innern Gleichgewicht rangen. Die bekannteste dieser Tendenzen ist die Sekte der Essäer. Die Essäer hatten zum Theil schon jene reinen und zarten Moralprincipien, durch die nachher das Christenthum die Welt umgestaltet hat. Sie hingen einer stillen, aufrichtigen Frömmigkeit nach, setzten das höchste Opfer in die Hingebung der Seele an Gott, und betrachteten den rituellen Theil des Gesetzes vorwiegend als Hülle und Werkzeug des moralischen. Ihre Gebräuche und ihre Verfassung gleichen in einigen Stücken den Gebräuchen und der Verfassung des Christenthums. Ein richtiger, aber verworrener Instinkt erstrebte in ihnen als Erkenntniß und Magie der Eingeweihten, was nachher das Christenthum als Gemeingut für Alle von den Dächern gepredigt hat. Wie jedoch das Justemilieu, das in Zeiten des Verfalls nach der wahren Mitte strebt, ohne dieselbe in einer höheren Wahrheit schon zu besitzen, immer den Extremen, die es zu überwinden strebt, wieder in anderer Weise verfällt: so auch die Essäer. Sie waren trotz

---

aber unlebendige Moral und durch einen nüchternen, aber unfruchtbaren Rationalismus den Glauben auf, den sie neu zu bevestigen strebten. In den Epikuräern und Pharisäern spricht sich der absolutistische Altersverfall, in den Stoikern und Sadducäern der vergebliche radikale Restaurationsversuch der Zeit aus. Judenthum und Heidenthum waren jedoch von Natur aus so verschieden, daß der jüdische Geist in seinem Verfall als abergläubische Werkheiligkeit, der heidnische als skeptische Sittenlosigkeit erscheinen mußte.

ihres höheren Bestrebens exklusiver als die Pharisäer, indem sie den Sabbat und die Fasten noch ängstlicher beobachteten, und das esoterische Sektenprincip, durch Aufstellung von vier Ordensgraden, noch schärfer ausbildeten; zugleich aber radikaler als die Sadducäer, indem sie das blutige Opfer verwarfen, den Tempel zu Jerusalem (wegen seiner durch die profanen Juden entwürdigten Heiligkeit) mieden, und so mit der Tradition gänzlich brachen, ohne doch den Opfer= und Tempeldienst an sich anzufechten. [1])

Die Essäer so wenig als die Pharisäer und Sadducäer konnten die weltgeschichtliche Mission des Judenthums mit Erfolg übernehmen. Und was hatte die alte Welt zu erwarten, gesetzt sie wäre vom pharisäischen oder essäischen Judenthum (denn das sadducäische hatte zu wenig Chancen im Volke selbst) besiegt worden? Hätte das pharisäische Judenthum durch einen erobernden

---

[1]) Bekanntlich ist über den Zusammenhang zwischen Jesus und den Essäern sehr viel geschrieben, meistens gefabelt worden. Die folgenden Data werden den Leser in Stand setzen, selbst zu urtheilen. Was die Essäer mit den ersten Christen Gemeinsames oder Aehnliches hatten, ist: die Verwerfung des Eides, die Gütergemeinschaft, die Heilighaltung der Virginität, die im N. Test. oft wiederkehrende Allegorie vom mystischen Tempel (von der Gemeinde der Gläubigen als dem Tempel Gottes), der bei einigen Christen bemerkbare Gebrauch, gegen Osten anzubeten und weiße Kleider zu tragen, die von Jesus (Luc. 9, 3 ff.) den Aposteln für ihre Reise vorgeschriebene Ausstattung, endlich die Liebesmahle (Agapen), die bei den Essäern natürlich ohne den sacramentalen Charakter des Abendmahles waren. (Wir brauchen kaum zu erinnern, daß die Verwerfung des Eides bei den Christen nur eine bedingte, die Gütergemeinschaft aber auf die erste Gemeinde zu Jerusalem beschränkt war; daß die Ehe den Christen, wenn auch niedriger als der jungfräuliche Stand, doch nicht wie den Essäern unrein, sondern (Eph. 5, 32) sacramentalisch war; daß die Allegorie vom Tempel auch bei Philo und die Agapen wohl auch bei andern Sekten zu finden sind; daß die Ausstattung der Apostel von

Messias an seiner Spitze gesiegt, so würde die Welt ohne einen moralischen Vortheil, nur den Herrn, und zwar im schlimmsten Sinne des Worts, gewechselt haben: denn die Pharisäer hatten für die übrigen Nationen nur wüthende Rache bereit. Hätte das essäische auf dem Weg geheimer Ausbreitung gesiegt, so war

---

Jesus aus innern Gründen der essäischen ähnlich gewählt werden konnte ohne jeden äußern Zusammenhang; daß endlich die Aehnlichkeit der Gebräuche und der Lebensweise einiger Christen (namentlich des Apostels Matthäus, wie ihn einer der ältesten Kirchenväter schildert) nur die an sich wahrscheinliche Thatsache wahrscheinlicher macht, daß das Christenthum manche seiner Bekenner aus den Essäern gezogen hat.) Was die Essäer von den Christen scheidet, ist, außer ihrem bereits bezeichneten, specifischen Charakter als Geheimbund mit vier Weihstufen: die dem Essäismus offenbar zugehörige (persisch-magische) Anschauung von der Materie als dem an sich unreinen Medium der Sünde, die davon bedingte Annahme einer blos geistigen Unsterblichkeit (Befreiung der Seele aus dem unreinen Gefängniß des Leibes und Rückkehr in den göttlichen Aether, dessen Ausfluß sie ist); die ängstliche Beobachtung gerade derjenigen jüdischen Riten (des Sabbats und der Fasten), die Jesus im Princip umgestaltete; eine mysteriöse, nur gegen unverbrüchliches Schweigen mitgetheilte Engellehre; Betreibung magisch-medicinischer Künste; Feier mystischer Tänze; Enthaltung vom Oel (in Folge der dem Oel beigelegten mystischen Heiligkeit), vom Wein und vom Thierfleisch. Es ist sonach unrichtig, wenn Gfrörer (in der „Geschichte des Urchristenthums") sagt, die Essäer hätten „alle nicht die Person Christi betreffenden Glaubenslehren mit den Christen gemein gehabt." Ob und welche Beziehung Jesus selbst zu den Essäern gehabt, läßt sich bei dem Mangel an Nachrichten nicht entscheiden. War eine solche vorhanden, so gilt davon, was Gfrörer (im letzten Band des angeführten Werkes, „das Heiligthum und die Wahrheit") sagt: „Christus durchbrach die engen Gränzen des Essäismus und nahm nur das Gesunde davon auf, schied sich aber sonst davon ab. Wer den nächstliegenden Stoff einer neuen Schöpfung nicht zu benutzen weiß, den kann nur blinder Zufall zu einer bedeutenden Person machen."

der Einfluß der Religion auf die natürliche Welt verloren. Die Religion wäre mystische Geheimlehre und Geheimübung eines von der Welt abgeschiedenen, wenn auch in ihr verbreiteten Bekennerkreises geblieben; sie konnte die, wenn auch besiegte, Welt niemals durchdringen und umgestalten.

Nirgend spiegelt sich die geistige und religiöse Fähigkeit der damaligen Welt besser ab als in den Schriften des alexandrinisch-jüdischen Philosophen Philo. Sie lassen erkennen was die damalige Zeit hatte und was ihr fehlte, weil Philo, der noch gleichzeitig mit Christus lebte und in dem die höchste Bildung des Alterthums, die platonische, sich mit der jüdischen vermählte, ohne selbst großer Denker zu sein, das ganze Material seiner Zeit in sich aufgenommen hatte. Dieses Material enthält einen Reichthum von theosophischen und kosmogonischen Spekulationen, eine Fülle von großartigen, im Einzelnen oft christlichen Religionsanschauungen, mit welcher verglichen unser Zeitalter dürftig erscheint. Die Welt war damals nicht arm, sondern sie war überladen an Ideen. Aus der Vermischung der antiken und der orientalischen Religionen und Philosophieen, aus dem krankhaften Bedürfniß des menschlichen Herzens nach innerer Befriedigung war ein ungeheures, in dieser Ueppigkeit nie dagewesenes Schlinggewächs von spekulativen Anschauungen, geheimen Gottesdiensten und magischen Künsten emporgewuchert. Aber die Welt hatte von all diesen Reichthümern der religiösen Ueberlieferung, der Schulen und der Sekten Nichts, um ihren Durst zu stillen. Der einfache Punct, von dem aus der Einzelne, ohne den, Juden und Heiden gemeinsamen, Opferdienst, ohne die Martern einer im Juden- und Heidenthum gleich peinlichen Ceremonialgesetzlichkeit, ohne die von allen Sekten ver-

langten geheimen Erkenntnisse, ein freies Verhältniß zu Gott gewinnen konnte — der Punct, in dem der theistische Gott des Judenthums die Schrecken seiner absoluten Willkür verlieren, das Bedürfniß des polytheistischen Heidenthums nach einem vermittelten Verkehr mit Gott sich erfüllen, die Wissenden und die Menge gleiche Befriedigung schöpfen konnten; der Punct, auf den die Welt zu stehen kommen mußte, um wieder neues Leben zu schöpfen, und ohne den alle Spekulation und Ascese nur eine die besten Kräfte aussaugende Schmarozerpflanze blieb — dieser einfache Punct war nicht vorhanden.

So war die Lage, als Jesus von Nazareth, als unbekannter, keiner Schule angehöriger, ohne Rang, Stellung oder Glücksgüter, ausschließlich auf seine Person angewiesener Lehrer auftrat.

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Sittengesetz, oder Jesus als Reformator der mosaischen Religion.

Obwohl die Ueberlieferung uns vom Bildungsgang Jesu Nichts mitgetheilt hat, so zeigen doch seine Aeußerungen auf den ersten Blick: daß er die eben bezeichnete, eigenthümliche Krankheit in der Bildung seines Zeitalters vollkommen durchschaute. Das Erste, was wir ihn, in den seine Laufbahn eröffnenden Reden, thun sehen, ist: sich den Boden für seine Wirksamkeit dadurch zu ebnen, daß er mit sicherer Hand das Schlinggewächs dieser Bildung zerreißt und einzig auf den gesunden Menschenverstand und das gesunde Menschengemüth zurückgeht. Er will Nichts von der Ein=

bildung und dem angeblichen Geistesreichthum der Schulen, Nichts von dem Vollkommenheitsdünkel der Sekten; Nichts von der Verdienstlichkeit besonderer Erkenntnisse und Observanzen. „Selig sind die Armen im Geist, denn ihrer ist das Himmel„reich. Selig, die hungern und dürsten nach der Gerech„tigkeit, denn sie werden gesättigt werden. Selig, die reinen „Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!" Einfalt und ein reines Herz — ein unverdorbener, durch keine scholastischen Spitzfindigkeiten beirrter Geist, ein anspruchsloser, wahrhaftiger, nicht auf geheime Weisheit oder künstliche Ascese hochmüthiger Sinn — sind die Grundbedingungen, die er für das Verständniß seiner Lehre verlangt. Seine Schüler wählt er aus dem von der Bildung der Zeit am wenigsten berührten, vom Wissenshochmuth unbefangensten Kreise, — aus derjenigen Menschenklasse in der sich der menschliche Instinkt zu allen Zeiten am ursprünglichsten erhalten hat, — aus dem niederen Volk.

Die Lehre Jesu läßt sich füglich in zwei Abstufungen betrachten, die freilich so innig verflochten sind, daß die zweite schon in der ersten enthalten ist: als Reform des Judenthums und als Aufstellung einer neuen Offenbarung, aus der das Christenthum als eigene Religion hervorgehen mußte. Wir lernen die erste vorzugsweise aus dem Bericht der drei ersten Evangelisten, der sogenannten „Synoptiker"; die zweite aus dem Bericht des Johannes kennen. Diese beiden Berichte unterscheiden sich, wie man leicht sieht, dadurch, daß der synoptische Bericht die Reden und Thaten Jesu nach einer von Mund zu Mund gegangenen und stückweise aufgeschriebenen, oft buchstäblich gleichen, von jedem der drei Evangelisten auf seine Weise zusammengestellten **Ueberlieferung**, der Bericht des vierten Evangeliums dagegen

nach freier individueller Auffassung darstellt. Die Ueberlieferung mußte naturgemäß mehr das öffentlich Gesprochene und daher Populärere, die individuelle Darstellung mehr das individuell Gesprochene wiedergeben; daher dort die Gleichnißrede, hier das freie Gespräch vorwiegt. In der ersten erscheint Jesus, der jüdische Lehrer, in nationaler und lokaler Färbung, als bestimmter historischer Charakter, in der zweiten als die Individualität, deren von den äußern Besonderheiten losgelöstes Bild erst nach dem Tode in idealer Größe vor die Augen des Geistes trat. Die Ueberlieferung gab einfach, was sie von ihm gehört und gesehen, die individuelle Darstellung legte sich ihn, nachdem ihr das Verständniß aufgegangen, zurecht. Jede von beiden hat ihre Vorzüge und ihre Mängel. Die Einfalt kann irrig berichten, wo sie mißverstand, die Reflexion, wo sie falsch reflektirte; die Einfalt zeichnet genauer, insofern sie objektiver zeichnet, die Reflexion, insofern sie tiefer versteht. Der eine Bericht wird mehr psychologischen, der andere mehr ideellen Werth haben. Bei den Synoptikern hören wir seine eigene Sprache — ganz auf den gesunden Menschenverstand berechnet, und doch zugleich in die Tiefen des Geistes lockend, in kurzen inhaltsschweren Sentenzen, oder in Parabeln, deren nächste Anwendung leicht, deren Tragweite schwer zu erschöpfen ist; ein schlagender, conciser Styl, voll Pointen und wie Weiße vortrefflich sagt, von einer (wo nicht die Berichte Unzusammengehöriges verbinden) specifischen logischen Correktheit. Im vierten Evangelium ist der Styl des Helden mit dem Styl des Berichtes versetzt. Die Welt seiner Ideen, wie sie blos gegen Vertraute laut werden konnte, schließt sich in Reden von wunderbarer Größe auf, und ein persönliches Bild von einer Hoheit, wie

es nie die Phantasie eines Dichters erzeugt hat, tritt uns vor die Seele; aber es ist nicht immer sein eignes Wort, das wir hören, dieses verbirgt sich zuweilen hinter der geistvollen, aber oft mystischen und harten Darstellung des Berichterstatters. Indessen findet sich auch bei Johannes die kurze Sentenz und das Gleichniß; auch bei ihm schimmert, trotz der Wiederholungen, die schlagende Logik des Meisters hindurch; und umgekehrt theilt er keine Aeußerungen mit, die im Gehalt mystischer wären, als die, welche Matthäus (11, 27 — 30; 28, 18 — 20) berichtet, keine religiösen Anschauungen, die nicht mittelbar in den Synoptikern schon enthalten sind. Für den Leser sind beide Berichte gleich werthvoll; sie ergänzen sich gegenseitig zu dem geschichtlichen Bild, das er aufzusuchen hat. Wir werden also beide Berichte gleichmäßig benutzen; ihnen den nämlichen Glauben schenken, den wir jeder menschlichen Berichterstattung schenken, die sich redlich und arglos zeigt; Widersprüche aber, wo sie uns wesentlich begegnen, entweder zu lösen oder das Richtige zu ermitteln suchen. [1])

---

[1]) Die Frage, ob die Evangelien, wie man gewöhnlich sagt, „ächt" oder „unächt", d. h. ob sie von den Männern, deren Namen sie tragen, verfaßt sind, ist von der Frage, ob sie glaubwürdig sind, ganz verschieden und für den Geschichtschreiber sehr untergeordnet. Um ihn zu überzeugen, daß diese Reden, dieser Charakter nicht erfunden oder nicht Produkt des Mythus sind, bedarf es keines Zeugnisses. Insoweit bezeugen sich die Evangelien selbst. Mögen die Nachrichten, die wir von Sokrates haben, immerhin nicht von Plato oder Xenophon selbst sein: sie haben augenscheinlich das, was sie mittheilen, nicht gemacht, noch blos aus der Sage überkommen; sie schildern uns diesen Sokrates wie er war, und das ist für die, die sich ein Bild von Sokrates machen wollen, genug. Dieß ist die wahre Authenticität der Evangelien; von ihrer

Als Reformator des Judenthums beginnt Christus mit einem Grundsatz, der die ganze Reform in sich schließt: „Ich bin nicht gekommen, das mosaische Gesetz oder die Propheten aufzulösen: ich bin gekommen, sie zu erfüllen."

Er erläutert diesen Grundsatz sofort durch einzelne praktische Anwendungen:

„Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ist: du sollst nicht „tödten; wer aber tödet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich „aber sage Euch: wer seinem Bruder zürnet, der soll dem Ge„richt verfallen sein.

„Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst nicht ehebrechen. „Ich aber sage Euch: wer ein Weib ansieht, um ihrer zu be„gehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem „Herzen.

„Es ist ferner gesagt: wer sein Weib entläßt, soll ihr einen „Scheidebrief geben. Ich aber sage: wer sein Weib entläßt, es

„Aechtheit" wird später die Rede sein. Daß diese Authenticität der Evangelien nicht durch ihre Wundererzählungen beeinträchtigt wird, mögen diese nun an sich glaublich oder unglaublich scheinen, — so wenig als die Glaubwürdigkeit des Livius oder des Plutarch durch die ihrigen, und um so weniger, als die Evangelisten Orientalen waren —: versteht sich unter vernünftigen Leuten von selbst. Aus dem Umstand aber, daß der xenophontische Bericht den Sokrates mehr real, der platonische mehr ideal darstellt und daß sich Widersprüche in beiden finden, den Schluß ziehen, das ganze Sokratesbild sei unhistorisch oder wohl gar, die Berichterstatter haben nur ihr eigenes Bild eines ächten Weisen zu einer historischen Person gestempelt; diesen Schluß in Deutschland ziehen, wo Lessing (in seiner Beigabe zu den Wolfenbüttler Fragmenten) den Werth und Unwerth von historischen Widersprüchen ein für allemal erschöpfend erörtert hat — dieß ist entweder absurd oder unredlich.

„sei denn wegen Ehebruch, der macht, daß sie die Ehe bricht, „und wer eine Entlassene freit, der bricht die Ehe.

„Ihr habt weiter gehört, daß den Alten gesagt ist: du „sollst nicht falsch schwören, sondern dem Herrn deine Schwüre „leisten. Ich aber sage, daß Ihr überhaupt nicht schwören sollt, „weder beim Himmel, noch bei der Erde, noch bei Jerusalem, „noch bei Eurem Haupte, sondern Eure Rede sei ja, ja, nein, „nein, und was darüber ist, ist vom Uebel.

„Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Auge um Auge, Zahn „um Zahn. Ich aber sage Euch, daß ihr der Gewaltthat nicht „widerstehen sollt, sondern wenn Euch Jemand auf den rechten „Backen schlägt, so bietet ihm den andern auch dar, und wenn „Jemand mit Euch rechten will, um Euch den Rock zu nehmen, „so laßt ihm auch den Mantel."

„Ihr habt gehört, daß gesagt ist, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. [1]) Ich aber sage Euch: liebet Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, thut wohl denen, die Euch hassen, bittet für die, die Euch verfolgen." [2])

Statt der äußern Thatsache, welche Gesetz und Ueberlieferung verpönt haben, verpönt Jesus die Gesinnung, ja den ersten Keim der Gesinnung, welche, wenn sie nicht beherrscht wird, zum Vollbringen der Thatsache führt. Nicht blos der Todschlag ist sündlich, sondern auch der Zorn, der moralisch tödet, nicht

[1]) Es ist wohl zu bemerken, daß Jesus hier, wie in der ganzen Stelle, nicht einzelne Stellen, sondern das Ganze des Gesetzes im Auge hat, theils wie es im A. Test. selbst neben Vorschriften der zartesten Menschenliebe (z. B. 3 Mos. 19, 34) zugleich die härtesten Vertilgungsverbote gegen feindliche Völker enthält, theils und noch mehr, wie es sich im Verständniß und in der Praxis der Juden gestaltet hatte.

[2]) Matth. 5, 17 — 44.

blos der wirklich begangene Ehebruch, sondern auch der, welcher im Geiste begangen wird. Nicht dann ist die Scheidung gerechtfertigt, wenn sie in der gesetzlichen Form geschieht, sondern nur dann, wenn sie durch das Wesen der Ehe selbst gerechtfertigt ist; denn die Ehe ist (wie Jesus an einem andern Orte, nach dem alten Testamente, lehrt [1]) nicht blos ein gesetzliches Institut, sondern eine gottgestiftete, in der Natur des Geschlechts liegende gegenseitige Ergänzung, die blos aus Ursachen, die ihrer innern Natur zuwiderlaufen, wie Ehebruch des Weibes, nicht aber aus Gründen der Sinnlichkeit oder des Egoismus zerrissen werden darf. Nicht blos der falsche Schwur ist vom Uebel, sondern jede Gesinnung, welche der Berufung auf Gott oder auf andere heilig geachtete Objekte als äußeren Unterpfands der Wahrhaftigkeit bedarf: für wirklich wahrhaftige Menschen genügt das einfache Ja und Nein.

So war auch den Alten gesagt: „du sollst nicht stehlen, dich nicht gelüsten lassen nach deines Nächsten Eigenthum," und Jesus sagt an dem nämlichen Ort: „Gib dem, der dich bittet; und wende dich nicht von dem, der von dir borgen will." Es war gesagt: „du sollst nicht falsches Zeugniß wider deinen Nächsten geben," Jesus dagegen verbietet an andern Orten [2]) jedes lieblose Urtheil über die Fehler des Nebenmenschen und gebietet, die Fehler, die der Nächste an uns begeht, von Herzen und unbeschränkt zu vergeben, indem er auf die Frage des Petrus: „obs genug sei, siebenmal zu vergeben," antwortet: „nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal."

Nach dem Buchstaben des Gesetzes, sagt Jesus mit andern Wortern, seid ihr nicht straffällig, wenn Ihr nur unterlaßt,

[1]) Matth. 19, 3 — 6. [2]) Matth. 7, 1. 3. 4. 18, 21. 22.

was das Gesetz verbietet und dem Nächsten begegnet, wie er Euch begegnet. Aber der Geist des Gesetzes, die innere Moral, verlangt, daß Ihr das Gegentheil dessen thut, was das Gesetz Euch unterlassen heißt und daß Ihr selbst die Gewaltthat nicht mit Gewaltthat erwiedert, sondern durch Liebe überwindet. Denn, fährt er in der Bergpredigt fort: [1]) „wenn Ihr nur die liebt, die Euch lieben, was ist es für ein Verdienst? Thut es nicht auch die niedrigste Menschenklasse, die Zöllner? Und wenn Ihr nur gegen Eure Brüder freundlich seid, was thut Ihr besonders? Thun es nicht auch die Heiden?" Nein, schließt er, sucht nicht in dem Buchstaben, sondern in dem Geist des Gesetzes, auf den Euch Euer Gewissen hinführt, sucht in dem Urquell des Gesetzes wie des Gewissens, in Gott selbst den Maaßstab der Moral! „Gott läßt seine Sonne über Böse und Gute scheinen und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte: ahmt ihm, als seine Kinder, nach in der gleichen Liebe gegen Freund und Feind: strebt vollkommen zu sein, wie er selbst vollkommen ist."

Auf diese Weise vergeistigte Jesus den Mittelpunkt der mosaischen Moral, das Zehngebot. An die Stelle der fünf negativen Vorschriften des äußern Rechts, die das Zehngebot auf der zweiten, das Privatrecht regelnden Tafel enthält, treten eben so viele positive Vorschriften des innern Rechts. Die moralische Sünde, die nur Gott und das Gewissen richten kann, ist selbständig ausgeschieden von der juridischen Sünde, die das Gesetz und die Welt verpönen: der verachtete Verbrecher, der seine Sünde von Herzen bereut, steht hoch über dem in den

[1]) Matth. 5, 45 — 48.

Augen der Welt Gerechten, der, während er die innere Moral mit Füßen tritt, sich glücklich preist, nicht in die Reihe der straffälligen Menschenklasse zu gehören. [1]) Die einzige positive Moralvorschrift, welche das Zehngebot enthielt: „du sollst Vater und Mutter ehren," war durch eine Satzung umgangen worden, welche die Beiträge an den Tempel den dringendsten Pflichten gegen die Aeltern voransetzte, indem sie es für sündlich erklärte, die Unterstützung nothleidender Aeltern als Ersatz jener Beiträge gelten zu lassen. Jesus stellte dieser schändlichen Beeinträchtigung der Moral zu Gunsten des äußern Ritus die hohe innere Heiligkeit des Gebotes entgegen. „Durch diese Eure menschliche Satzung, sagt er entrüstet zu den Pharisäern, [2]) habt Ihr das Gebot Gottes entkräftet, — ihr Heuchler, von denen Jesaias in den Worten „„dieses Volk ehret mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist ferne von mir,"" so treffend prophezeit hat." Weiter erkannte Jesus das Gebot der Sabbatfeier gleich den andern Geboten an, weil er es im Bedürfniß der menschlichen Natur selbst gegründet fand. Aber er regelte seine Anwendung durch das den Sinn des Gebotes erklärende, einschneidende Wort: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbats willen," [3]) d. h. „der Sabbat soll dem Menschen dienen zur Erholung des Körpers und Erhebung des Geistes; ihr aber macht den Menschen zum Sklaven des Sabbats und tödet den Zweck im Mittel, indem ihr die Erholung des Körpers zur peinlichsten Enthaltung, die Erhebung des Geistes zum quälendsten Druck umwandelt." Die drei ersten Gebote endlich, welche die Pflichten des Menschen gegen Gott enthalten, treten

---

[1]) Luc. 18, 10 ff. [2]) Matth. 15, 6. [3]) Marc. 2, 27.

nun in neuer Gestalt hervor. Aus dem Verbot, „andere Götter neben Gott zu haben" wird das Gebot, „Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe" aus dem Verbot, „den Namen Gottes durch Lästerung und falschen Schwur zu entheiligen", wird das Gebot vollkommener, jeden Schwur vermeidender, Lauterkeit der Rede und der Gedanken; aus dem Verbot „sich ein Bildniß oder Gleichniß von Gott zu machen," wird das Gebot, nach dem Gleichniß Gottes zu thun und sich seinem Vorbild nachzubilden — jenes höchste moralische Ideal: „Ihr sollt vollkommen sein, weil Euer Vater im Himmel vollkommen ist." [1])

[1]) Das Zehngebot selbst enthielt nach Ewalds richtiger Bemerkung im zehnten seiner Gebote („du sollst dich nicht gelüsten lassen nach irgend etwas was deinem Nächsten gehört") bereits jene Ueberleitung von der That zur Gesinnung, welche Jesus fünfzehn Jahrhunderte später abschloß. Wir sagen „im zehnten seiner Gebote," weil es kaum einem Zweifel mehr unterliegt, daß die jetzige Anordnung des Zehngebots fälschlicher Weise das letzte Gebot in zwei Gebote trennt und die zwei ersten Vorschriften („du sollst keine andern Götter neben mir haben" und „du sollst dir kein Bildniß machen") in Ein Gebot zusammenwirft. Demgemäß regelt das Zehngebot, wie Ewald in der „Geschichte des Volks Israel" (Göttingen 1843—1848, II. Bd. p. 150) näher ausführt, auf der einen Tafel, den fünf Fingern der rechten Hand entsprechend, „die Pflichten des Untern und Abhängigen gegen das Obere und Ursprüngliche (Pietät gegen Gott und die Aeltern)," auf der andern Tafel, der andern Hand entsprechend, die wechselseitigen Pflichten von Mensch gegen Mensch. Die erste Tafel enthält in den vier die Verehrung Gottes betreffenden Geboten zuerst die Verbote der Vielgötterei und des Bilderdienstes, dann, im Gegensatz zur Anbetung fremder Götter, die Forderung den Namen des wahren Gottes heilig zu halten, im Gegensatz zum sinnlichen Bilderdienst die Stiftung des Sabbats, als Gott und der Erhebung des Geistes zu Gott gewidmeten Tages. Die zweite Tafel enthält vier Verbote zum Schutz des Lebens, der Ehe, des Eigenthums und der Ehre

So erhielt nun jene erhabene, vom mosaischen Gesetz selbst (5 Mos. 6, 5. 3. Mos. 19, 18.) schon in zwei getrennten Sätzen ausgesprochene Summa der mosaischen Lehre, die der Schriftgelehrte bei Lucas (Luc. 10, 27.) gegen Jesus ausspricht: „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzer Seele und deinen Nächsten wie dich selbst" erst Gestalt, Verständniß und Leben. Der nämliche Schriftgelehrte, der die Summa des Gesetzes so richtig bezeichnet, stellt an Jesus aus Unwissenheit

---

und verpönt im letzten Gebote die böse Lust, aus der die Verbrechen gegen Leben, Ehe, Eigenthum und Ehre hervorgehen. — Das Zehngebot ist oft als sehr mangelhaft angefochten worden. Es enthalte, hat man gesagt, nur die rohesten Elemente der Moral und sei politisch unvollkommen nicht nur im Vergleich mit den neueren, sondern auch mit den ältesten antiken Gesetzgebungen. Betrachtet man es vom rein religiösen oder vom rein bürgerlichen Gesichtspunct, so kann es in der That nicht anders als höchst mangelhaft erscheinen, weil weder das religiöse noch das bürgerliche Moment schon selbständig in ihm ausgebildet ist. So angesehen, enthält es als bürgerliches Gesetzbuch nur das Unentbehrlichste, während es als religiöses keine so feinen Forderungen, wie z. B. das indische „Entsage der Frucht deiner Werke und liebe die Tugend um ihrer selbst willen," kein Gebot der moralischen Reflexion wie das pythagoräische „Thue was deine Erinnerung nicht betrüben wird," keine speciellen Lebensregeln wie das ägyptische „lebe von wenig" enthält. Betrachtet man es aber wie es betrachtet werden muß — als das Grundgesetz einer Volksgemeinde, in welcher Politik und Religion eins waren, deren Moral daher juridischer Befehl und deren Recht Cultus sein mußte —, so kann man nicht umhin, die Tiefe und Schärfe zu bewundern, womit das Wesentlichste der Religion und Moral als juridischer Befehl und das Wesentlichste der Staatsverfassung und des Rechts als religiöse Pflicht ausgedrückt ist. Man denke sich eine patriarchalische Demokratie, deren Oberhaupt (der im priesterlichen und prophetischen Orakel redende) Gott selbst und deren Unterhäupter die Familien- Geschlechts- und Stammesältesten sind. Für dieses Gemeinwesen sei eine Urkunde zu entwerfen, welche in je fünf Lapidarsätzen auf einer Tafel das Staats-

oder aus Arglist die Frage: „wer ist mein Nächster", und Jesus antwortet ihm mit dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter. Der „Nächste" der Juden war bisher der Jude gewesen: von nun an ist der Nächste der Samariter wie der Jude, und der Feind wie der Freund, oder was bei den Juden gleichbedeutend war, der Heide wie der Gläubige. An die Stelle der Pflichten, die das Gesetz dem Juden gegen Juden auflegt, treten die Pflichten, die das Gewissen dem Menschen gegen den Menschen vorschreibt.

Jesus erläuterte jene Summa noch durch den von ihm wiederholt eingeschärften praktischen Maaßstab zur Verwirklichung

recht, auf der andern das Privatrecht des Gemeinwesens ausdrückt, und zwar so ausdrückt, daß die erste Tafel zugleich den gesammten Cultus, die zweite die gesammte Moral der einzelnen Gemeindeglieder in den Grundzügen regelt. Diese Urkunde sei so populär, daß sie dem gemeinen Manne nicht „als etwas über ihm hinausliegendes" oder „ihm fernes," sondern als „etwas ganz naheliegendes," ja „als Ausdruck seines eigenen Mundes und Herzens" (5 Mos. 30, 11. 14.) erscheint, und treffe gleichwohl seinen Geist und sein Gemüth als unmittelbar göttliches, von der Gottheit eigenen Händen geschriebenes, unter Blitz und Donner offenbartes Werk. Sie fuße so rein auf der natürlichen Moral, daß sie, ohne auch nur Opfer und Gebet vorzuschreiben, die ganze rituelle Gesetzgebung umgeht, und involvire doch zugleich das Priesterthum als Organ des Staatsoberhaupts und einen natürlichen Grundritus, der durch seine Eigenthümlichkeit alle übrigen Riten modificirt. Sie sei so national, daß sie die Nation, deren Leben sie regelt, zum exklusivsten Volke der Welt macht, und doch zugleich so menschlich, daß jede andere Nation ihre Vorschriften adoptiren kann. Man stelle sich, sagen wir, diese Aufgabe, und man wird finden, daß ihre Lösung im Zehngebot ein ehrfurchtgebietendes Werk ist, ein Werk, welches würdig ist, nicht nur als moralisches Grundgesetz bei Juden, Christen und Muhamedanern fortzuleben, sondern auch, richtig verstanden, uns als politisches Muster vorzuleuchten. Moses erreichte diese Lösung, wie Ewald sehr schön

der Nächstenliebe: „was Ihr wollt, daß Euch die Andern thun sollen, das thut Ihr Ihnen auch: das ist das Gesetz und die Propheten.“ Friedrich der Große hat gesagt, diese einzige Regel würde hinreichen, um die christliche Religion achtungswerth zu machen; sie gehört zu den Wahrheiten, die Jeder auf den ersten Blick als ewige, für das ganze künftige Leben der Menschheit unübertreffliche erkennt. Und dieß bleibt wahr, obwohl Jesus diesen Spruch, eben so wie jene Summe des Gesetzes, schon aus dem Judenthum überkommen hat. [1]) Denn erst er war es, der, abgesehen von der Umwandlung der jüdisch-nationalen Nächstenliebe in die menschliche, ihn aus einem

hervorgehoben hat, nächst dem Tiefsinn des Ganzen, insbesondere durch die Stiftung des Sabbats, welcher, einem allgemein menschlichen Bedürfniß entsprechend und eine allgemein menschliche Idee verwirklichend, zugleich als specifische Institution das israelitische Volk religiös und politisch von allen übrigen Völkern der Erde ausschied, und dessen Feier als höchstes Opfer (Opfer des Geistes) und als höchstes Gebet die künftige „Anbetung im Geiste“ und damit im Keime die Entwerthung der übrigen Riten in sich schloß. — Wenn man sich übrigens die innere und äußere Heiligkeit vergegenwärtigt, welche das Zehngebot für die Juden hatte — die zwei Tafeln hatten bekanntlich den Inhalt der Bundeslade, die im salomonischen Tempel das Allerheiligste einnahm und über der Jehovah selbst thronend gedacht ward, und insofern den Mittelpunct des ganzen Cultus gebildet —: so drängt sich von selbst der Eindruck auf, den die Worte Jesu „ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern ich bin gekommen, es zu erfüllen“, im Zusammenhang mit der darauf folgenden Auslegung der einzelnen Gebote, bei seinen Zeitgenossen erregen mußte. Wer sich so wie hier Jesus, die Competenz zuschrieb, das Gesetz zu erfüllen, erklärte sich damit über dem Gesetze stehend.

[1]) Jesus drückte nur in positiver Wendung aus, was das alte Testament in negativer ausgedrückt hatte. „Was du nicht willst, daß dir von einem Andern geschehe,“ heißt es Tob. 4, 16. „siehe zu, daß du es ihm auch nicht thust.“

vereinzelten Spruch zur natürlichen, sich von selbst aufdrängenden Gewissensregel jedes Menschen machte, indem er durch die oben besprochene Grundforderung: „wenn Ihr den Andern nur thut, was sie Euch thun, was thut Ihr Besonderes," von dem dem Menschen nächstliegenden und praktisch allein herrschenden Satz „wie der Andere mir, so ich ihm" zu dem höheren Satz hinleitete: „wie ich wünschte, daß die Andern gegen mich wären, so ich gegen sie."

Gerade wie in diesem Spruch die Pflicht des Menschen gegen seinen Mitmenschen mit seinem Instinkt für sich selbst verschlungen wird, so verknüpft Jesus an andern Orten die Pflichten des Menschen gegen Mensch mit denen gegen Gott. „Richtet nicht, damit Ihr nicht gerichtet werdet. Mit dem nämlichen Gericht, mit dem Ihr richtet, werdet Ihr gerichtet werden und mit dem nämlichen Maaß, mit dem Ihr meßt, wird Euch gemessen werden." „Wenn Ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, so wird Euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn Ihr ihnen aber ihre Fehler nicht vergebt, so wird euch Euer Vater Eure Fehler auch nicht vergeben." [1]) Das Kriterium des Richters beim jenseitigen Gericht wird sein: „was Ihr Einem unter den geringsten Menschen gethan habt, das habt Ihr Mir gethan; und was Ihr Einem unter diesen Geringsten nicht gethan, das habt Ihr Mir nicht gethan." [2])

Alles das ist so einfach als bewunderswürdig. „Wie ihr Andere gegen Euch zu sehen wünscht, seid gegen die Andern, und wie ihr gegen die Andern seid, wird Gott gegen Euch sein."

---

[1]) Matth. 7, 1. 2. 6, 14. 15.

[2]) Man sehe die köstliche Ausführung dieses Satzes bei Matth. 25, 31—46.

Und es giebt in dieser Moral keinen Stillstand, kein Fertigwerden, keinen Hochmuth auf Erreichung des Ziels. „Wenn Ihr — sagt Jesus — Alles gethan habt, was Euch befohlen ist, so sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben nur gethan, was wir zu thun schuldig waren" [1]): denn das Vorbild derselben ist die Vollkommenheit Gottes selbst.

Auf diese Weise ist nun das mosaische Gesetz erfüllt. Sein wahrer Gehalt, sein Wesen ist aufs Höchste gesteigert; seine Form, die äußern Gebräuche, die es vorschreibt, sind in ihre richtige Stelle, in die des Mittels zum Zweck, zurückgesetzt. Jesus zeigt sich weit entfernt, die Form an sich anzugreifen oder ihren Werth zu unterschätzen. So hebt er zwar die Speisegesetze, die Waschungen, das Fasten als Bestandtheile der Moral selbst unbedingt auf, indem er das Princip aufstellt: „was zum Munde (aus dem Innern) herausgeht, das verunreinigt den Menschen, was aber zum Mund hineingeht und mit ungewaschenen Händen essen, verunreinigt den Menschen nicht." [2]) Allein mit der rechten Gesinnung zu fasten, verbietet er trotzdem nicht, sondern er muntert dazu auf. [3]) So sagt er mit dem Propheten „Gehorsam wolle Gott und nicht Opfer", aber nach vorheriger Versöhnung mit dem Nächsten, dem man Unrecht gethan, die Gabe auf den Altar opfern, ist löblich. [4]) Dem Wesen soll genug geschehen und der Form soll genug geschehen, nur jedem an seiner Stelle. Selbst wenn die Form ins Kleinliche geht, ist sie achtbar, falls nur dem Wesen sein Platz verbleibt. „Wehe Euch Pharisäern — sagt er —, daß ihr die Minze, die Raute und jedes Kraut verzehntet, das Recht und die Liebe Gottes aber

[1]) Luc. 17, 10. [2]) Matth. 15, 11. 20. [3]) Matth. 6, 16 — 18.
[4]) Matth. 5, 23.

übertretet! Dieses solltet ihr thun und jenes nicht lassen." [1]) Freilich ist die Form nur so weit von Werth als der Einzelne ihrer bedarf, um das Wesen festzuhalten, und wer dieß ohne Form vermöchte, könnte ihrer entrathen. So sagt Jesus in einer nur in zwei Manuscripten des Lucas enthaltenen, aber wohl ihm zukommenden Aeußerung zu einem Manne, den er am Sabbat arbeiten sieht: „Mensch, wenn du weißt, was du thust, bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, bist du unter den Fluch gethan und Uebertreter des Gesetzes." Wer die Form verletzt, weil er das Wesen hat, dem ist Alles rein, wer sie dagegen verletzt, um mit ihr das Wesen zu verletzen, der ist unter dem Fluch. Aber eben weil Jesus wußte, daß jene Vollkommenheit nur die Sache Weniger, und im vollsten Sinne Niemands, die Opposition gegen das Wesen aber in Gestalt der Opposition gegen die Form die Lust der Menge ist, ließ er die Form unangetastet stehen. Nicht nur, daß er das mosaische Gesetz seinem ganzen Umfang nach mit Einschluß der „kleinsten Gebote," aufrecht hielt. [2]) Er focht sogar die Satzungen, womit das

[1]) Luc. 11, 42.

[2]) Die Ansicht, daß Jesus nur das Sittengesetz (die zehn Gebote) anerkannt, die andern Gebote aufgehoben habe, verstößt nicht nur gegen die formelle und bestimmte Erklärung Jesu bezüglich der kleinsten Gebote (Matth. 5, 18. 19), sondern auch gegen den ganzen sonstigen Inhalt der Evangelien und der Apostelgeschichte. Wir können dieß, so wie das ganze persönliche Verhältniß Jesu zum Mosaismus, erst später, im Leben Jesu, vollständig nachweisen. Hier ist nur die Bemerkung nöthig, daß die bekannten Worte Jesu bei Matth. 9, 17: „Man faßt nicht Most in alte Schläuche, sonst zerreißen die Schläuche, und der Most wird verschüttet, und die Schläuche gehen zu Grund: sondern man faßt Most in neue Schläuche, so werden sie beide mit einander erhalten" — die einzigen vor seinem letzten Willen ausgesprochenen Worte, welche auf Abschaffung des Gesetzes gedeutet

Gesetz überladen worden war, nur sofern sie dem Wesen des Gesetzes widerstritten, nicht an sich an. „Auf Moses Stuhl, sagt er zu seinen Jüngern, sitzen die Hohenpriester und die Schriftgelehrten. Alles, was sie Euch sagen, daß ihr thun sollt, das thut, aber hütet Euch zu handeln, wie Ihr sie handeln seht.“ Wie er denn auch persönlich, trotz seiner schrankenlosen Offenheit in der Polemik gegen die Unmoralität der damaligen Hierarchen, nicht blos das Gesetz beobachtete, sondern auch der Hierarchie als Obrigkeit den ordnungsgemäßen Gehorsam leistete.

Wir haben absichtlich hier Bekanntes wiederholt, weil die Art, wie Jesus in der Reform zu Wege ging, für das Ver-

---

werden könnten —, daß diese Worte nach dem Zusammenhang einer solchen Deutung durchaus nicht fähig sind. Jesus erwiedert mit diesen Worten die Frage der Jünger des Täufers, warum seine Jünger so wenig fasten. „Sie werden schon fasten,“ entgegnet er darauf, „wenn „ich einmal von ihnen genommen bin; wenn die Trauer über diesen „Verlust und die Umwandlung, die sie bis dorthin erlebt haben werden, „sie von innen heraus zu fasten treibt. Aber warum soll ich ihnen, „ehe dieß erfolgt ist, von außen her das Fasten aufnöthigen? Dadurch „würde es mit ihnen, wie sie jetzt noch sind, nicht besser, sondern „weit schlimmer: Niemand flickt ja ein altes Kleid mit einem Lappen „von neuem Tuch, denn der Lappen reißt doch wieder und der Riß „wird ärger; man faßt auch nicht Most rc.“ (Matth. 9, 14—17.) Wie sollte denn, sagt Neander sehr richtig, Jesus dieses Bild in Bezug aufs mosaische Gesetz gebraucht haben, er, der ja umgekehrt in Wirklichkeit selbst den Most (den neuen Geist) in die alten Schläuche (des Gesetzes) gefaßt hat, bis der neue Geist nachher die alte Form sprengte? — Insofern freilich zielen auch jene Worte mittelbar auf Abschaffung des Gesetzes, als der Ersatz der alten Form durch eine neue eben nur dadurch möglich wurde, daß Jesus seine Jünger nicht in den Formen, sondern im Wesen erzog; nicht die neue Form selbst, sondern den neuen Geist und mit ihm die Fähigkeit zu neuer Formbildung in sie legte.

ständniß seiner Natur wie seiner Lehre von entscheidender Wichtigkeit ist. Man beachte wohl die Mäßigung und Selbstenthaltung, die, in dem Munde eines Mannes, der nicht nur das Verderbniß der Hierarchie so klar durchschaute, sondern auch sich seiner selbst als über dem Gesetze stehend (fähig, das Gesetz „aufheben oder zu erfüllen") bewußt war, das Wort, an seine Schüler gesprochen, voraussetzt: „was diese Hierarchie Euch officiell befiehlt, dem gehorcht, aber handelt nicht wie sie handelt." Gewiß leidet dieser Grundsatz keine unbedingte Anwendung auf jede, auch die rein weltliche Obrigkeit. Die Staatsgewalt ist auf physische Mittel angewiesen; sie kann diese physischen Mittel in einem Grade mißbrauchen, der physischen Widerstand unerläßlich macht, obwohl auch dieser immerhin nur nach Erschöpfung des moralischen Widerstandes eintreten darf. Aber unbedingt gilt er von der religiösen Reform, da die Religion nur dem moralischen Gebiet angehört. Indem Jesus diesen Grundsatz auf eine ihrer Natur nach zugleich religiöse und weltliche Obrigkeit anwandte, obgleich sie als solche auch physischen Zwang üben und dadurch physischen Gegenzwang zu rechtfertigen scheinen konnte; ihn nicht nur theoretisch anwandte, sondern auch praktisch durch sein Leben besiegelte: wies er eben damit die Religion auf das ausschließliche Gebiet des Geistes an; erklärte er eben damit, daß religiöse Institutionen nur durch moralische Duldung und moralische Kraft, niemals durch physischen Zwang zu reformiren sind.

Abgesehen von der später zu besprechenden weltgeschichtlichen Tragweite dieses Grundsatzes, zeigt sich Jesus dadurch — wenn man das folgende Wort im menschlichen Sinne begreifen will — als Vertreter des vollkommensten Liberalismus. Die

Geschichte zeigt kein zweites Beispiel von Reform einer großen religiösen Institution, in welcher dem Absolutismus (denn dieser war es zunächst, den Jesus in der verknöcherten Orthodoxie und der heuchlerischen Moral der Pharisäer zu bekämpfen hatte) mit einem so durchgreifenden und zugleich von jeder revolutionären Beimischung so reinen Liberalismus begegnet worden wäre.

Wir bezeichnen hier mit dem Wort revolutionär nicht die plumpe Revolution, die im Kampf gegen eingewurzelte Mißbräuche in ehrwürdigen Instituten, Wesen und Form zugleich angreift und ihre Lust daran findet, geheiligte Gebräuche als Sinnbilder des Wesens zu zerstören oder zu verspotten. Von diesem Radikalismus gilt was Jesus selbst gesagt hat: „es muß wohl Aergerniß kommen, aber wehe denen, durch die es kommt." Es gibt nicht blos einen revolutionären, sondern auch einen gesetzlichen Radikalismus, der die Form aus Klugheit beobachtet, das Wesen dagegen Stück für Stück in schleichender Weise zersetzt. Das Verfahren Jesu hat damit Nichts gemein. Er kämpft gegen die Form, wo sie immer sich überhebt, aber das Wesen geht unversehrt und neubelebt aus seiner Kritik hervor. Es gibt ferner einen Liberalismus, der aufrichtig nur das Wesenhafte sucht, zur Besserung des Wesens aber kein anderes Mittel kennt als die Zerstörung der Form auf dem Wege physischen oder moralischen Zwangs. Dieser revolutionäre Liberalismus ist das gerade Gegentheil des legalen Radikalismus. Er will den Zweck und vergreift sich nur in den Mitteln, während der legale Radikalismus den Zweck durch an sich untadelhafte Mittel untergräbt. Aber er geräth nothwendig in den Bereich der Leidenschaften und legt damit in seine Reform von vorn herein einen Keim der Verderbniß; sei es, weil er nicht Kraft genug hat, um das Wesen

so von Grund aus zu beleben, daß es fähig wird von sich aus die Form zu verjüngen; oder weil er nicht Geduld genug hat, um die Wirkungen des Geistes auf die Form abzuwarten.

Vergleichen wir z. B. mit dem Verfahren Jesu das Verfahren Luthers im Kampf gegen die römische Hierarchie. Wie oft hat Luther durch rücksichtslose Verhöhnung der Form ohne Noth Aergerniß gegeben! Wie hat er die kirchliche Obrigkeit bald gelockt, bald geschmäht, bald in den Personen willkürlich anerkannt, bald als Institut eben so willkürlich verworfen; wie wird, in seinen Schriften, bald die Tradition über Bord geworfen, als stehe die neue Wahrheit ohne Band mit der Geschichte auf sich allein, bald das Neue, wenn ihm feindlich, angegriffen, als sei die geringste Abweichung vom Alten ein Frevel an sich; wie oft vergißt er gegenüber von Rom die Rücksicht auf die ihm sonst heiligsten Bestandtheile des kirchlichen Regiments und predigt nackte Zerstörung, oder setzt umgekehrt im Gegensatz zu den „Sakramentirern" allen Liberalismus bei Seite und scheint ihnen gegenüber die plumpsten römischen Mißbräuche vorzuziehen! Bei Jesus werden die beiden Extreme dadurch überwunden, daß sein Liberalismus jederzeit zugleich das konservative Gefühl neben sich voraussetzt. Die Personen werden, wo sie es verdienen, gegeißelt, die Institutionen geschont. Der Gegensatz des Alten und Neuen ist in seiner Lehrweise vollständig versöhnt. Er setzt das Neue dem Alten, z. B. in der oben berührten Stelle der Bergpredigt, so scharf entgegen, daß der Contrast in die Augen springt, und doch sagt sich der Zuhörer sogleich: „das Neue ist nur das Alte selbst nach seinem innersten Gehalt."

Jesus entzündete durch seine Reform eine Bewegung der Geister, welche von äußern Ausbrüchen rein zu erhalten, bei der dama-

ligen Sachlage selbst der umsichtigsten Klugheit schwer war, und blieb trotzdem, in Folge jener ihm eigenen Lehrweise, der Bewegung vollkommen Herr. Luther veranlaßte unter viel leichteren Umständen, zu einer Zeit, wo der Unterschied zwischen Religion und Politik den Menschen bereits eingeprägt war, durch seine religiöse Agitation den Bauernkrieg und mußte dann Feuer und Schwerdt gegen die Aufrührer predigen. Jesus ließ die Form des Judenthums während seines Lebens stehen, obwohl er moralisch berechtigt gewesen wäre, sie zu verändern, weil er sich von der innerlich fortbildenden Macht des Geistes und dem Gericht der Geschichte den Umsturz der alten und die Herausbildung der neuen Form versah, und erreichte nichts destoweniger vollständig sein Ziel: die alte Form zu brechen und eine neue Schöpfung an ihre Stelle zu setzen. Luther dagegen brach mit der römisch-katholischen Form, die er sogleich durch eine neue ersetzte, und erreichte trotzdem sein Ziel so unvollständig, daß seine Kirche zuerst, um sich zu bevestigen, in eine fast mehr als römische Orthodoxie und nachher, um sich wieder zu entwickeln, in eine Auflösung gerieth, vor deren Fortschritten sie hauptsächlich das Dasein der neben ihr fortbestehenden katholischen Form bewahrt.

Alle diese Mängel verhindern nicht, daß Luther einer der bedeutendsten Liberalen bleibt, welche die Geschichte kennt; — seit Jesus selbst hat kein Mann in der Geschichte mit der bloßen Macht des Wortes so große Wirkungen erzielt als er —; aber sie zeigen den tiefen Abstand, welcher den Liberalismus anderer historischen Größen von dem Liberalismus Jesu trennt. Verglichen mit Jesus, ist der Mann, den ein Theil der Christenheit für den größten Reformator nach ihm hält, ein Revolutionär, der sein ohne klares Bewußtsein und ohne festes Ziel begonnenes

Werk, um es zu erhalten, dem weltlichen Arm anvertrauen, und vor seinem eigenen Tode den Todeskeim in seiner Stiftung beklagen mußte. — [1])

Jesus unterschied sich also von Andern, welche den Kern der Religion gegenüber den Satzungen geltend machten, auf zweifache Weise. Zuvörderst stellte er diesen Kern **klarer ans Licht** und legte ihn **unmittelbarer ans Gemüth**, als Jemand vor ihm und nach ihm. Das mosaische Gebot „du sollst Gott lieben von ganzer Seele" und „deinen Nächsten wie dich selbst," war nun unabhängig von jeder Schulform, jedem Ritus und jeder Ascese **als die Summe des menschlichen Gewissens festgestellt, über welche die Menschheit so wenig hinausgehen kann als über sich selbst.** Sodann setzte Jesus den **Kern** der Religion **in das richtige Verhältniß zur Form**, und sicherte dadurch den Fortschritt

---

[1]) Man kann nach dieser Auffassung der Reform Jesu fragen: warum Jesus, wenn er sich während seines Lebens berechtigt hielt, die Form des Mosaismus zu zerstören, sie trotzdem stehen ließ; oder aber, wenn er sich nicht berechtigt hielt, sie zu zerstören, doch der Zukunft ihre Aufhebung anvertraute. „Er spielte also, kann man einwerfen, dieser Form gegenüber doch nicht ehrliches Spiel: war sie falsch, warum griff er sie nicht offen an, war sie gut, warum gab er mittelbar den Anstoß zu ihrer Zerstörung?" Wir können diese Frage, wie schon oben gesagt, erst im Leben Jesu ganz beantworten; hier die vorläufige Antwort: Jesus hielt die Form des Mosaismus während seines Lebens aufrecht, weil er sie nur mit Zustimmung der gesetzlichen Behörden (als von der hierarchischen Obrigkeit anerkannter Messias) ohne Verletzung des Gesetzes hätte aufheben können — also aus Achtung vor der formellen Legalität; er überließ sie nach seinem Tode der Zerstörung, weil sein Tod, von der hierarchischen Obrigkeit gegen ihn als Verbrecher verhängt, die Selbstauflösung dieser Form in sich schloß.

vor radikaler Ausschweifung wie vor abermaliger Verknöcherung. Hätte er seinen Schülern gesagt: „hier habt Ihr den Kern, werft die Schale weg," so hätte sich der Mosaismus aufgelöst, ohne durch eine neue Religionsform ersetzt worden zu sein. Hätte er selbst die neue Form vorgeschrieben: so wäre eben diese Form, als neue gegenüber der alten, das Wesentliche geworden, nicht der Kern. Er machte also nur den Kern zum Gegenstand seiner Erziehung, die Form weder antastend noch betonend, sondern lediglich als Mittel zum Zweck, als solches aber unentbehrlich setzend. Die Folge war, daß die mosaische Religion weder fortbestand noch unterging, sondern einfach ihre lokale Form zu einer allgemein menschlichen erweiterte. Der Inhalt, den sie seinerzeit dem Volk Israel als neue geoffenbarte Wahrheit verkündigt hatte, wurde unter den Händen Jesu zur ursprünglichen, ältesten Religion des Menschengeschlechts; die Form, die sie ihm als altbestehende, unantastbare entgegenstellte, wurde zu einer neuen, ohne an sich eine andere zu werden. Es war die vollkommenste oder vielmehr die einzig vollkommene Durchbringung des Neuen und des Alten, von der die Geschichte weiß. [1])

---

[1]) Daß eine solche Operation nicht an jeder bestehenden Religionsform, sondern nur an einer solchen vollzogen werden konnte, welche in der lokalen Hülle schon den menschlichen Kern verschloß, leuchtet von selbst ein. Es bedarf deßhalb keines Beweises, daß und warum Jesus den Mosaismus nicht blos dem Volke gegenüber, sondern in seinem eigenen Bewußtsein als gottgestiftet anerkannt habe. Der Beweis liegt, abgesehen von seinen zahlreichen Aeußerungen darüber, in der Möglichkeit seines Verfahrens überhaupt. — Wie die mosaische Religionsform zur neuen, christlichen wurde, ohne „an sich eine andere zu werden," wird in dem Abschnitt über die Stiftung der Kirche nachgewiesen werden.

Jesus selbst deutet das Princip seines Verfahrens an, wenn er das letztere als Verbindung des Alten und Neuen bezeichnet. „Der ächte Lehrer, sagt er, ist gleich dem ächten Hausvater;" wie die ächte (häusliche oder öffentliche) Verwaltung, holt auch die ächte Lehre „Altes und Neues zugleich aus ihrem Schatze hervor." [1]) Es ist von besonderem Interesse zu sehen, wie er dieses Princip der organischen Verbindung gegenüber den zwei Parteien seines Volks, mit denen ihn die Evangelien in Conflikt darstellen, — den Pharisäern und den Sadducäern — durchgeführt hat.

Jesus steht auf sadducäischer Seite, wenn er mit den Sadducäern das Satzungswesen, so weit es ein willkürlich gemachtes und unmoralisches ist, verwirft [2]); wenn er den sadducäischen Grundsatz, daß die Tugend um ihrer selbst, nicht um Lohnes willen auszuüben sei, mit der — nicht nur den künftigen äußern Lohn, sondern auch den innern Selbstlohn als Motiv der Tugend ausschließenden — Forderung ausdrückt, „bei milden Werken die linke Hand nicht wissen zu lassen, was die rechte thut;" wenn er unablässig die sittliche Willensfreiheit hervorhebt, indem er durch die wiederholten Zurufe „bittet nur," „klopft nur an," „glaubt nur," d. h. wollt nur, die Menschen für ihr Heil auf ihre Willenskraft verweist. Gleichzeitig aber finden wir ihn auf pharisäischer Seite, wenn er, obwohl beständig die Praxis der Pharisäer bekämpfend, doch ihrer Theorie in sehr wichtigen Puncten beitritt. Er theilt mit den Pharisäern, freilich auf seine Weise, den Auferstehungs= und Dämonenglauben. Er läßt die mündliche Ueberlieferung, so weit sie gottgewirkt ist, neben

[1]) Matth. 13, 25. [2]) Matth. 15, 9. 13.

der schriftlichen stehen [1]). Er bedient sich gleich den Pharisäern der allegorisch=induktiven Schriftauslegung. [Daß Jesus nach der buchstäblichen (sadducäischen) Auslegung weder seinen Unsterblichkeitsbeweis (Matth. 22, 31) gegen die Sadducäer führen, noch überhaupt das ganze alte Testament „von ihm zeugend" nennen konnte, liegt auf der Hand. Bekanntlich haben später die Apostel, seinem Beispiel folgend, den ganzen messianischen Schriftbeweis auf die allegorische Schriftauslegung gebaut. Wir werden auf die Auffassung des alten Testaments von Seiten Jesu und der Apostel zurückkommen.] Er erkennt endlich die Prädestination in der richtigen Beschränkung vollständig an, indem er die menschliche Willensfreiheit so mit der göttlichen Gnade verknüpft, daß der Mensch zwar „um den heiligen Geist bitten,"

---

[1]) Daß dieß die Meinung Jesu war, geht, abgesehen von seiner beständigen Bezugnahme auf dogmatische Vorstellungen, die sich nur durch die Ueberlieferung ausgebildet hatten, am klarsten aus derjenigen Stelle hervor, in der er die mündlichen Zusätze, so weit sie die Moral selbst beeinträchtigen, verwirft. „Alle Pflanzen," sagt er dort (Matth. 15, 13), die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, werden ausgerottet werden." Da Jesus mit diesen Worten seine Polemik gegen das Satzungswesen der Aeltesten und Pharisäer motivirt, die, wie er sagt „ihren Satzungen zu lieb Gottes Gebot aufheben und Lehren geben, die nichts als Menschengebote sind": so werden sie gewöhnlich so gedeutet, als habe er sagen wollen: „das Schriftgebot als göttliches Gebot ist gültig, die mündliche Ueberlieferung als menschlicher Zusatz ist ungültig," oder wie es die Sadducäer ausdrückten „was in der Schrift steht, ist wahr, was nicht darin steht, unwahr." Diese Auslegung verstößt sowohl gegen den Geist Jesu, als auch gegen den Buchstaben jener Worte, der keineswegs das Schriftwort als die einzige gottgepflanzte Pflanze bezeichnen, sondern nur die wahren Pflanzen der Lehre von den falschen Pflanzen unterscheiden will. Alles nicht Gottgewirkte, sagt Jesus allgemein principiell, wird untergehen; — alles Gottgewirkte

aber ihn nur von Gott erhalten, das heißt, seine Heiligung und sein Heil zwar wollen, aber nur durch Gottes Gnade erreichen kann. Die einzige Stelle, in der Jesus die Prädestination in der schroffen, von den Pharisäern auf die Spitze getriebenen Weise des alten Testaments betont (Matth. 13, 15: „das Herz dieses Volks ist verstockt und mit ihren Ohren hören sie schwer und ihre Augen sind erblindet, damit sie nicht mit ihren Augen sehen und mit ihren Ohren hören und mit dem Herzen fühlen und sich bekehren und ich sie heile") ist aus dem alten Testament selbst entlehnt. Indem Jesus diese Weissagung des Jesaias an den Juden seiner Zeit erfüllt erklärt, schlägt er die jüdische Verstocktheit, die sich gegen ihn auf ihr prädestinirtes Privilegium als das auserwählte Volk Gottes stützte, mit ihren eigenen Waffen.

Jesus schied, wie wir sehen, durch die Kraft seiner ursprüng=

---

bleibt stehen. Aus diesem Princip folgt nicht blos der Untergang alles Widergöttlichen, sondern auch die Fortdauer alles Göttlichen in der Tradition. Daß die Apostel sich später der Ueberlieferung auch in ihren mythischen Bestandtheilen bedienten, zeigt der Gebrauch, den Paulus von der Mythe vom wandelnden Fels (1 Kor. 10, 4) und Judas von der Mythe über den Kampf Satans und Michaels um den Leichnam Mosis (Juda 9) macht. — Wir bemerken bei diesem Anlaß, daß zur Zeit Jesu der Canon der heiligen jüdischen Schriften, d. h. die Sonderung zwischen den dem eigentlichen Gesetz (den fünf Büchern Mosis) an göttlicher Würde gleichzuachtenden und den übrigen zu Ansehen gelangten Schriften von der jüdischen Hierarchie noch nicht ganz vollständig festgesetzt war. Jesus und seine Schüler bedienten sich deßhalb zur populären Beweisführung nicht nur der uns jetzt im alten Testamente vorliegenden kanonischen und deutero=kanonischen (in der Lutherischen Bibel „Apokryphen" betitelten) Bücher, sondern auch, wie die Citate bei Luc. 11, 49 und Juda 14 beweisen, anderer, zum Theil noch erhaltener, Schriften der jüdischen Literatur.

lichen Anschauung das Falsche aus beiden Systemen aus, setzte das Richtige von beiden ans Licht und verschmolz die so geläuterten Gegensätze in die Einheit seines Liberalismus. Seine Mitte ist nicht die des „Justemilieu,“ welches, ohne eigenen Inhalt zwischen den Extremen schwankend, die Spitzen beider Extreme abzustumpfen sucht. Sie ist die wirkliche Mitte, welche die Grundwahrheiten beider Gegensätze vereinigt und die Grundirrthümer beider ausstößt, weil sie vermöge ihres selbständigen Inhalts von vorn herein über beiden steht.

Auf die nämliche Weise, wie den sadducäisch-pharisäischen, neutralisirte Jesus auch den großen jüdisch-samaritanischen Gegensatz. Er erkennt den göttlichen Beruf der Juden vollständig an. „Das Heil,“ sagt er in der Unterredung mit der Samaritanerin, „kommt von den Juden,“ und bezeichnet den Tempel von Jerusalem als den einzig berechtigten Mittelpunct. Aber gegenüber der zukünftigen geistigen Anbetung, ist auch dieser Tempel so vergänglich als der von Garizim [1]; und wenn es sich um die wahre, werkthätige Religion handelt, stellt er in der Parabel den Samaritaner als Beispiel hin. Und so hebt er schließlich in dieser höheren Einheit seiner Anschauung andeutungsweise schon den letzten und höchsten Gegensatz der damaligen Welt, den zwischen Juden und Heiden, auf. Das Reich gehört allerdings zunächst den Juden als dem gotterwählten Volke; sie sind „die Kinder“ und die Heiden sind, wie der jüdische Sprachgebrauch damals ging, „die Hunde.“ [2] Aber dieses Reich ist nicht ausschließlich an die Abstammung von Abraham, sondern noch mehr an die moralische Bethätigung geknüpft; und wenn die Juden sich zu dieser Bethätigung unfähig zeigen, „wird das Reich von ihnen

[1] Joh. 4, 21—23. [2] Matth. 7, 27.

genommen und denjenigen Völkern gegeben werden, welche die Früchte des Reiches bringen." [1]) Die jüdische Nation ist das irdische Werkzeug, dessen Gott sich bedient, um sein Reich zu verwirklichen. Wenn das Werkzeug sich gegen den Zweck, dem es dienen soll, sträubt, wenn es, statt die Früchte des Reiches, die wirkliche Moral, zu erstreben, sich als Form verhärten will, so wird es zerbrochen und Gott sucht sich andere Werkzeuge und andere Formen. —

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Polemik, mit der Jesus die bisher geschilderte Reform vertrat. Was den Grundzug seiner Reform bildet — die Erhebung der innern Moral über die äußere, des Wesens über den Schein — ist auch der Grundzug seiner polemischen Reden. Jedermann kennt die in den synoptischen Evangelien oft wiederkehrende Gegenüberstellung der „Gerechten" und der „Sünder," der „Gesunden" und der „Kranken"; die nämliche, die im Gleichniß von dem Zöllner, der sich mit dem Ausruf „Gott sei mir Sünder gnädig" auf die Brust schlägt und dem Pharisäer, der daneben stehend Gott dankt, daß er nicht ist wie andere Leute, so unvergleichlich schön versinnbildlicht ist. Es ist der nämliche Gegensatz wie der, den Jesus an andern Orten zwischen den „Weisen" oder „Klugen" und den „Einfältigen" zieht. [2]) Wie die Gerechten nicht die wirklich edeln Seelen sind, „denen nach der Gerechtigkeit (d. h. der moralischen Vollkommenheit) dürstet," sondern die, welche sich für moralisch halten, weil sie der äußern Moral genug thun: so sind die Weisen nicht die wirklich erleuchteten Geister, sondern die, welche in der spitzfindigen rabbinischen Theologie und dem ausgecirkelten Moralsystem der damaligen Zeit die Weisheit zu besitzen glauben.

---

[1]) Matth. 21, 43. [2]) Matth. 11, 25.

Die jüdischen Schriftgelehrten aller Sekten sahen von der Höhe ihrer doktrinären Gotteserkenntniß und ihrer casuistischen Gesetzlichkeit verächtlich auf die Unwissenheit und die groben Sünden des niedern Volks und der Heiden herab, während sie selbst durch ihren Formalismus der wahren Gotteserkenntniß immer ferner traten und in der Befriedigung der schwersten Herzenssünden Ersatz für ihre mühselige Scheinheiligkeit suchten. Es war dahin gekommen, daß in der Mehrheit der jüdischen Aristokratie jedes Verständniß für ächte Weisheit und jeder Trieb nach innerer Herzensreinheit erstorben war, während unter dem durch die todte Orthodoxie der Führer verwahrlosten Volke noch offener Sinn für die einfache Wahrheit und Sehnsucht nach Befreiung vom äußern und innern Elend lebte. Wir finden daher Jesus fortwährend eifern gegen die Heuchelei, welche „den Splitter im Auge des Nächsten sieht, ohne den Balken im eigenen zu bemerken,“ „Mücken seiht, während sie Kameele verschlingt,“ „alle ihre Werke nur thut, um von den Leuten gesehen zu werden,“ und die Pharisäer und Schriftgelehrten „übertünchten Gräbern gleich macht, von außen schön scheinend, innen voll Todtengebeine und Unflath;“ gegen die todte Orthodoxie, welche „Land und Wasser umzieht, damit sie Einen Judengenossen mache, um dann aus dem Bekehrten ein Kind der Hölle zweifach mehr als die Bekehrer selbst zu machen;“ gegen die Habsucht, welche „die Häuser der Wittwen frißt, während sie zum Schein lange Gebete hält,“ und die Hierarchen „inwendig voll Raubes und Fraßes macht,“ während sie „auswendig die Becher und Schüsseln rein halten;“ gegen den Herzenshochmuth, der „Gott dankt, nicht zu sein wie dieser Einer“ und den Gelehrtenhochmuth, der „den Schlüssel der Erkenntniß zu haben glaubt und doch nicht

nur selbst nicht ins Himmelreich kommt, sondern auch Andern wehrt hineinzukommen;" gegen die Eitelkeit und Herrschsucht, welche um „den ersten Platz bei den Gastmählern, den Vorsitz in den Synagogen, die Begrüßungen auf den Straßen, den Ehrentitel Rabbi geizt." [1]) Er hält dem herrschenden System einen so grellen als vernichtenden Spiegel vor, indem er durch den bei der Vorstellung der Ehebrecherin gegebenen Bescheid „wer unter Euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie" die Pharisäer öffentlich überführt, durch ihre Versündigung an der innern Moral jedes Recht zur Verdammung noch so schwerer materieller Verbrechen verloren zu haben. [2])

---

[1]) Matth. Kap. 23.

[2]) Joh. 8, 2 ff. Wir erwähnen diesen einzelnen Fall, weil er das ganze Verhältniß der Moral Jesu zur Moral der jüdischen Hierarchie veranschaulicht. Die Pharisäer und Schriftgelehrten stellen Jesu ein auf dem Ehebruch ertapptes Weib vor, mit der Frage, ob sie in Gemäßheit des mosaischen Gesetzes gesteinigt werden soll. Jesus gibt die oben angeführte Antwort und sie schleichen sich beschämt davon, worauf er das Weib mit der Mahnung, nicht mehr zu sündigen, entläßt. Der Ehebruch eines Weibes war, wenn irgend eines, ein grobes Verbrechen, eine der schreienden Sünden, vor denen sich der Pharisäer im Gleichniß verwahrt, indem er sagt „ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute, Räuber, Uebelthäter, Ehebrecher oder auch dieser Zöllner." Der Bescheid, den Jesus gibt, kann also kaum so gemeint sein, als ob die Ankläger selbst die nämlichen oder ähnliche Verbrechen begangen hätten; noch weniger so, als ob pharisäische Richter zur Verurtheilung des Weibes nicht berechtigt wären, weil sie selbst nicht sündlos seien: sondern er heißt: „Ihr seht auf dieses Weib als eine handgreifliche Verbrecherin herab und könnt gleichwohl nicht läugnen, daß Ihr in Sünden des Geistes lebt, die die gröbsten Sünden des Fleisches überwiegen; Ihr habt also kein Recht, sie und ähnliche Verbrecher der Art moralisch zu verdammen." Man hat die ganze Erzählung von der Ehebrecherin, welche, wenn auch späterer Zusatz zum Johannesevangelium, jedenfalls uralter Zu-

Im Gegensatz zu jenen Grundfehlern der Hierarchie hebt Jesus beständig die stillen Tugenden des Herzens hervor. Dem Hochmuth setzt er die Einfalt und die Kindlichkeit, der heuchlerischen Ostentation die Herzensreinheit, die aufrichtige Reue, die stille Wohlthätigkeit und die verborgene Frömmigkeit, der Habsucht den Reichthum der

---

satz ist, als unhistorisch angefochten, weil sie auf den ersten Blick die Fragsteller als Richter erscheinen läßt, denen Jesus durch die Freisprechung des Weibs auf unerklärliche Art ins Amt greifen würde. Diese Schwierigkeit löst sich, wenn entweder die Erzählung als ungenau oder die Fragsteller als Privatpersonen gedacht werden, die das ertappte Weib nach Umständen vor Gericht bringen wollen und Jesu durch die Frage, ob sie der vom Gesetz bestimmten Todesstrafe verfallen soll, das verfängliche Dilemma stellen, gegenüber einer noch zu rettenden Person zu hart oder aber gegenüber dem Gesetz zu lax zu erscheinen. Die Worte Jesu an das Weib besagen dann nur, daß er, nachdem ihre Denuncianten sich entfernt, nicht gewillt sei, sie seinerseits dem gerichtlichen Urtheil zu überliefern. Gesetzt aber, die Erzählung enthielte unrichtige Einzelheiten, wodurch wäre die Kritik berechtigt, dieser Einzelheiten wegen den ebenso charakteristischen als wichtigen Kern der Geschichte zu verwerfen? Wenn der Leichtsinn und die Willkür, womit die moderne „Kritik" in solchen Fällen verfährt, einem Unbefangenen Ekel erregen muß: so ist es andererseits merkwürdig zu sehen, daß bei dieser Erzählung orthodoxe Theologen geneigt sind, dieser Kritik nachzugeben, weil die Erzählung zur Beschönigung der fleischlichen Laster mißbraucht worden sei. Wer die Wahrheit, daß die Sünden des Herzens noch schwerer wiegen als die Sünden des Fleisches, aus den Reden Jesu streicht, verstümmelt die ganze Moral der Evangelien, und nimmt insbesondere dem geistlichen Stand die für ihn heut noch wie damals besonders gültige Lebensnorm. Ein Stand, der seiner ganzen Stellung nach darauf angewiesen ist, schon um des Anstands und des Vortheils willen grobe Fleischessünden zu meiden, kann nur durch das Bewußtsein aufrecht erhalten werden, daß diese Unterlassung werthlos ist, wenn er sich statt dieser Sünden den Sünden des Geistes ergibt.

Seele in Gott und das sorglose Gottvertrauen, dem Hochmuth und der Herrschsucht die Sanftmuth, Demuth und Selbstverläugnung, der todten Orthodoxie überhaupt die thätige Menschenliebe als Kriterium der wirklichen Frömmigkeit gegenüber. [1]) Endlich gibt er für die Beurtheilung seiner Lehre wie der seiner Gegner einen so verständlichen als absoluten Maaßstab in dem bekannten Wort: „An den Früchten sollt Ihr sie erkennen.“ [2])

Man hat von jeher anerkannt — und die erbittertsten Feinde des Christenthums selbst sind darin einstimmig —: daß die Polemik Jesu gegen die Hierarchen seiner Zeit in unübertroffener Weise das Wesen der wahren Religiosität für alle Zeiten und Verhältnisse vorbildet. Jene Herzenssünden der Pharisäer und Schriftgelehrten sind die Grundsünden, welche der wahren Religiosität im menschlichen Geschlecht zu allen Zeiten im Wege stehen. Die falsche Orthodoxie, die entartete Hierarchie von damals ist das Modell alles späteren Orthodoxismus und aller entartenden Hierarchieen; die Erhebung der Gesinnung über den Schein, der innern Moral über die äußere bleibt das Endziel jeder Religion, und der Satz „an den Früchten sollt ihr sie erkennen“ gilt von allen religiösen Confessionen. Was man aber zu wenig würdigt, ist die Bedeutung der Thatsache: daß die größte religiöse Reform, welche die Geschichte kennt, nicht gegen die Religionslosigkeit, sondern gegen die angebliche Religiosität und was diese selbst betrifft, nicht gegen

[1]) Matth. 5, 8. Luc. 18, 9—14. Matth. 6, 1—6. Matth. 6, 19—21; 25—34. Matth. 5, 5. 9. 23, 8—12. Matth. 6, 7; 10, 42; 25, 31—46.

[2]) Matth. 7, 15—20. Joh. 10, 37. 38.

ihre geistige, sondern gegen ihre praktisch-moralische Beschaffenheit gerichtet war. Die Heuchelei, die durch Beobachtung der religiösen Formen der wirklichen Moral überhoben zu sein glaubt, der Hochmuth, der sich mit theoretischen Ueberzeugungen die Reinigung des Herzens abkaufen zu können glaubt, die Herrschsucht, welche das Reich Gottes auf Erden durch gewaltthätige Ausbreitung des dogmatischen Glaubens gründen, der Materialismus, der aus der Vertretung dieses Glaubens seinen Vortheil ziehen will — dieß ist es, was Jesus als die specifischen Gegensätze der wirklichen Religion an der Hierarchie seiner Zeit bekämpft. Wie eine weissagende Protestation leuchten diese Reden des Stifters des Christenthums durch die Nachtseiten der Entwicklung der christlichen Hierarchie selbst hindurch. Wer, der die heutige Lehr- und Predigtweise der christlichen Confessionen kennt, sollte nicht über diese Verschiedenheit des Ausgangspunctes erstaunen! Die Orthodoxen eifern gegen den Unglauben, die Rationalisten gegen den Aberglauben, als hinge die ganze Religion von dem mehr oder minder des theoretischen Glaubens ab. Wie ganz anders Jesus! Der Begriff Glaube im heutigen Sinne (als geistiges Fürwahrhalten gewisser Lehrsätze), und sonach auch der des dogmatischen Unglaubens und Aberglaubens ist in den Reden Jesu nicht zu finden. Er ist im ganzen neuen Testament nicht zu finden, mit Ausnahme eines einzigen Briefes, und dieser Brief, der eben deßhalb eines der kostbarsten Stücke des neuen Testamentes bildet, — der so oft angefochtene Brief des Jakobus — ist zum Zweck des Nachweises geschrieben, daß der dogmatische Glaube, derselbe, „den auch die Teufel haben, indem sie glauben, daß ein Gott sei und zittern," Nichts ist ohne werkthätige Moralität.

In den Evangelien gebraucht Jesus das Wort Glaube in doppelter Weise. Er fordert Glauben in Bezug auf Gott, d. h. Vertrauen des Gemüths auf die unbegränzte Allmacht und Liebe Gottes, — jene Zuversicht des gotterfüllten und gottergebenen Willens und Herzens, welcher „alle Dinge möglich sind," weil sie weiß, daß Gott, „bei dem kein Ding unmöglich ist," ihr Nichts verweigert, was sie ihn zweifellos bittet. Er fordert Glauben an sich selbst, wie jeder große Mann auf jedem Lebensgebiet ihn fordern muß, nur nach Maaßgabe des höchsten Berufes, den er sich zuschreibt, in höchster Weise; — festes Vertrauen, daß er Der als den er sich gibt, wirklich sei und sich als Solchen bewähren werde, wenn auch der Widerstand der Welt unüberwindlich und das Wie der Ueberwindung unbegreiflich erscheint. In den apostolischen Briefen heißt der Glaube entweder die Ueberzeugung von Jesus dem Gekreuzigten als dem auferstandenen und künftig der Welt offenbar werdenden Messias, oder der Gottglaube, das Gottvertrauen überhaupt; die gottbegeisterte Gemüthskraft, welche in den gefeierten alttestamentlichen Helden, wie der Hebräerbrief sagt „Königreiche bezwungen, Gerechtigkeit geübt, Verheißungen erlangt, der Löwen Rachen verstopft, des Feuers Kraft ausgelöscht, des Schwertes Schärfe umgangen, Krankheiten überwunden, Helden im Streit und Heere in die Flucht geschlagen hat." In allen diesen Fällen, selbst in der einfachen Annahme, daß „Gott ist und denen, die ihn suchen, Vergelter wird" (Hebr. 11, 6) geht der Glaube vom Gemüthe dessen aus, der „zu Gott kommen will," in allen ist er, nach der vortrefflichen Bezeichnung des Hebräerbriefs, eine „gewisse Zuversicht dessen, was man hofft, eine Ueberzeugung von Dingen, die man nicht sieht" — eine Ueberzeugung des

Gemüths, in welcher freilich zugleich die intellektuelle Einsicht eingeschlossen ist, daß das wahre Sein hinter der Materie liegt und daß der Geist alle Schranken der Materie überwindet.

Jener lebendige Glaube nun an Jesus als den Messias galt allerdings sowohl Jesu selbst als seinen Schülern als der allein seligmachende. Wer immer auf moralischem Felde Großes wirken will, muß von der Ueberzeugung beseelt sein und sie aussprechen, daß der Anschluß an das Ziel, das er aufsteckt, heilbringend, der Widerstand dagegen unheilbringend sei. Diese Ueberzeugung hatte Jesus, und zwar in um so specifischerem Maaße, je specifischer sein Ziel war. Zwar tadelte er diejenigen nicht, welche, obwohl im Namen der messianischen Idee wirkend, doch sich des Anschlusses an ihn aus zufälliger Unbekanntschaft oder ohne feindliche Absicht enthielten. Er sagte von ihnen, „wer nicht gegen ihn sei, sei mit ihm," und gab in seinem Verhältniß zu Johannes dem Täufer, der, obwohl er ihn als Messias anerkannt, doch seine eigene Schule für sich behielt, ein praktisches Beispiel dieser unbefangenen Toleranz. Aber er glaubte und erklärte ebenso entschieden, daß: wer „ihn sehe" (kennen lerne) und „verachte," „seine Worte höre" und „sie nicht aufnehme" sich selbst das Gericht bereite (Joh. 6, 40. 12, 47. 48), weil er damit seine innere Natur entweder, wie viele Pharisäer, als entschieden bösartig (als „Kind des Teufels") oder wenigstens als eine solche enthülle, bei der jeder Same von oben unter den Dornen der irdischen Begierden sofort wieder erstickt. Immer jedoch setzt Jesus das Sehen und Hören voraus. Wenn es also in jenem berühmten Verse, der gewöhnlich als Beleg für den Begriff des alleinseligmachenden dogmatischen Glaubens angezogen wird, Marc. 16, 15, heißt: „geht hin in alle Welt und

predigt das Evangelium allen Menschen — wer glaubt und getauft wird, wird selig werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden": so ist hier im Geiste Jesu eine Predigt vorauszusetzen, welche für die Hörenden so ist, als ob sie ihn selbst hörten. Denn „wie ihn der Vater gesendet, so sendet er seine Jünger." Wie er „nur verkündet, was er vom Vater gehört hat" und „nur thut, was er den Vater thun sieht," so sollen die Jünger „verkünden was ihnen sein und des Vaters Geist lehrt." Nur eine solche Predigt kann Glauben fordern, nur einer solchen Zurückweisung unselig machen. Weder bei Denjenigen, an welche das Evangelium nicht in dem nämlichen Geiste kommt, in dem Jesus selbst es verkündigt hat (und wie viele Diener hat die christliche Kirche, die es in diesem Geiste verkündigen?) noch bei Denen, an die es überhaupt nicht kommt, kann daher nach dem neuen Testament von Unseligkeit die Rede sein; und es ist keineswegs der dogmatische Glaube, der die Seligkeit bedingt. [1])

Man wird uns nicht erwiedern, daß Jesus über den dogmatischen Glauben schwieg, weil dieser Glaube erst nach ihm entstand. Denn das Judenthum hatte bereits, wenn nicht eine förmliche officielle Dogmatik, doch eine sehr entwickelte Ueberlieferung und sehr ausgebildete Schuldogmen. Man kann eben so wenig die Verschiedenheit des Ausgangspunctes Jesu dem Umstande zuschreiben, daß die damalige Zeit andere Gefahren für die Religion hatte als die heutige. Jesus kannte sowohl den Unglauben als den Aberglauben im heutigen Sinne sehr wohl. Er hatte sie beide, den ersten

[1]) Wie sich aus diesem neutestamentlichen Begriff später der allerdings schon in der großen Strenge des neuen Testaments gegen die „Verführer" (2 Joh. 10) angedeutete kirchliche Begriff des dogmatischen Glaubens entwickelt hat, wird später erörtert werden.

im Sadducäismus, der die persönliche Unsterblichkeit und die Fortbildung der Offenbarung durch die Tradition läugnete, den zweiten im Pharisäismus, der die Moral unter den Ceremonien erstickte, verkörpert vor sich und er kämpft, ohne das Wort zu gebrauchen, nebenbei thatsächlich gegen beide, indem er die abergläubische Casuistik der Pharisäer geißelt [1]) und die Sadducäer logisch von der Wahrheit der Unsterblichkeit überführt. Wenn er also gleichwohl zum Ausgangspunct seiner Polemik nicht den dogmatischen Glauben seiner Gegner, sei es den Unglauben oder den Aberglauben, nahm, sondern ihre Gesinnung: so that er es in der Ueberzeugung, daß Unglaube und Aberglaube an sich Verstandesmängel sind, die nur durch die Gesinnung zu wirklichen Sünden werden und wenn diese gereinigt ist, von selbst ihre Gefahr verlieren. Die heutigen Lehrer des Christenthums setzen die Religion in den Dogmatismus, indem sie jede nicht von den richtigen theoretischen Begriffen begleitete Moral als Unmoral bekämpfen; Jesus setzte sie in die Moral, indem er jeden nicht von Moral durchdrungenen Dogmatismus als Irreligiosität kennzeichnete. Der Ausgangspunct der Heutigen ist die Trennung von Moral und Religion; der Ausgangspunct Jesu war die Einheit von Moral und Religion, war der Nachweis: daß die Religion Nichts als die vollendete Moral selbst ist. [2])

---

[1]) Matth. 23, 16—22. Die Pharisäer sind „blinde Blindenleiter."

[2]) Es ist natürlich, daß dieser Dogmatismus der heutigen Orthodoxie sich willkürlich oder unwillkürlich auch in den meisten orthodoxen Werken über das Leben Jesu äußert und die Unbefangenheit der Auffassung in einem die hervorragendsten Leistungen schwächenden Grade trübt. Zu diesen Schriften gehört auf katholischer Seite das Leben Christi von Dr. Sepp (Regensburg bei Manz, 1842—1847) — ein Werk,

Allerdings ist die heutige Lage der Religion gegenüber der Welt eine von der damaligen sehr verschiedene. Der Zweifel hatte damals nicht wie jetzt die Wurzel aller religiösen Begriffe zernagt; die Vernunft und das Gemüth der Menschheit waren nicht so tief mit einander zerfallen, daß das Dasein Gottes von wahrheitsliebenden Menschen als Bedürfniß des Herzens anerkannt, als Vernunftwahrheit aber bezweifelt werden konnte. Die Zeit, in der Jesus lebte, war das Alter einer dem Ende ent-

welches zugleich mittelbar als Erzeugniß Josephs v. Görres gelten kann und mit Ausnahme der Urgeschichte des Christenthums von Gfrörer alle protestantischen Biographieen Jesu an Reichthum des Materials und Lebendigkeit der Verarbeitung übertrifft, insofern darin, wenn auch nicht der Charakter und die Lehre Jesu an sich, doch wenigstens die örtliche und zeitgenössische Umgebung Jesu, die lokale und nationale Färbung seiner Reden und die weltgeschichtliche Constellation seines Lebens mit neuen, zum Theil schlagenden Lichtern beleuchtet ist. Diese Vorzüge würden hinreichen, um die sonstigen Fehler des Werkes — Mangel an Kritik, Uebermuth in der Polemik und kabbalistische Spielerei — zu paralysiren, wenn der Verfasser nicht, während er mit der äußersten Heftigkeit das Beiwerk der Geschichte Jesu gegen die radikale Kritik vertheidigt, zugleich einen Grundzug dieser Geschichte entstellt hätte, den der Radikalismus niemals angetastet hat. Wer nämlich Dr. Sepp's Leben Christi lesen würde, ohne die Evangelien selbst zu Rath zu ziehen, könnte nimmermehr begreifen, wie Jesus dazu gekommen ist, statt der Samariter, Sadducäer und Herodianer, die Dr. Sepps Galle erregen, gerade die Pharisäer anzugreifen; diese, wenn auch in einem „religiösen Siechthum“ verirrten, doch sicherlich, wie ein heutiger Zelot nach Dr. Sepps Geschichtschreibung sagen könnte, immerhin durchaus wohlmeinenden, für die gute Sache höchst eifrigen Männer. Dr. Sepp findet ein so großes Vergnügen daran, die von der wahren Kirche abgefallenen Samariter als Vorläufer des gleich ihnen aus Ketzerei, Sinnlichkeit und Servilität entstandenen Protestantismus, die Sadducäer als ihre ketzerischen Doppelgänger im Schooß der Kirche selbst, die Anhänger des Herodes als kirchenfeindliche josephinische Bureaukraten abzuschildern, daß die Pharisäer, — die

gegengehenden, die heutige Zeit ist die Kindheit einer erst in der Bildung begriffenen Weltepoche. Beide Zeiten sind ihrer Natur nach extrematische Zeiten, in denen der Aberglaube und der Unglaube sich wechselweise hervorrufen und bedingen. Aber das herrschende Extrem ist heute das entgegengesetzte von demjenigen, welches zur Zeit Jesu geherrscht hat. Die heutige Kirche steht dem Radikalismus, Jesus stand dem Absolutismus gegenüber. Allein gerade um so mehr sollte die

---

Bewahrer des Dogmas und der Tradition, die Verfechter der kirchlichen Freiheit gegen den Staat, die von den protestantischen Sadducäern und den bureaukratischen Herodianern gleich gehaßten Ultramontanen ihrer Zeit —, dem Leser nur mehr als ächte Katholiken unter der Hand bleiben. Um diesem Schluß zu entgehen, nimmt Dr. Sepp einen seltsamen Ausweg. Er bezeichnet die Pharisäer als die „Pietisten" ihrer Zeit, und eifert unter diesem Titel gegen katholischen und protestantischen Pietismus. Nicht als ob er irgend die Schlechtigkeiten der Pharisäer verhehlte. Er schildert diese Schlechtigkeiten, wie er überhaupt die reichhaltigste Schilderung der damaligen Parteien gibt, sehr ausführlich, und bemerkt überdieß, daß Jesus ihretwegen die Pharisäer nachdrücklicher bekämpft habe als die übrigen Parteien. „Herzlos wie sie waren", sagt er von den Pharisäern, „rissen sie, ohne darum bessere Menschen zu bilden, die Weiber von den Männern, die Kinder von den Aeltern" .... „bestahlen Wittwen und Waisen, indem sie sich zu Testamentsexekutoren vordrängten" .... „schworen, wie es namentlich von Rabbi Akiba geschrieben steht, äußerlich mit Worten, während sie in Gedanken den Schwur ungültig machten" (Bd. III, 286 ff.). Aber trotz dieser Schändlichkeiten sind die Pharisäer Hrn. Sepp eigentlich doch nur sonderbare Heilige, und er entwirft von ihnen folgendes, jeden Augenblick auf einen gutmüthigen, aber beschränkt schwärmerischen Redemptoristen zu übertragendes Gemälde: „Sie arbeiteten in allem darauf hin, den Menschen „lebendig todt zu machen, als diene das Leben zu Nichts als zur „Vorbereitung aufs Sterben. Sie konnten die Tugenden des bürger„lichen Lebens auf Kosten ihrer Ordensheiligkeit nicht genug herab„setzen. Tugend waren ihnen ihre Ordensregeln, und wer diesen nach-

Orthodoxie, die allen sonstigen Reden und Schicksalen Jesu bleibenden vorbildlichen Werth beilegt, diesen charakteristischen Zug beachten. Wenn Jesus von der Vorsehung inmitten eines absolutistischen Zeitalters gestellt ward, und wenn er in diese von vorn herein gegebene Schicksalsstellung persönlich so lebhaft einging, daß er in der Berührung mit den zwei charakteristischen Verkörperungen der Extreme innerhalb seiner Nation, mit dem Sadducäismus und Pharisäismus, weit öfter, heftiger und ein=

„kam, hatte Anwartschaft ein Heiliger zu werden. Sie verwechselten „ihre gutgemeinten Räthe und die nöthigeren Standespflichten, „und achteten es nicht, daß sie oft sich und Anderen zur Plage lebten, „und schürten dafür denen, welche Jahraus Jahrein getreu ihrer Pflicht „oblagen, die Hölle heiß. Sie ihrerseits suchten die Religion in einem „Privilegium von allen weltlichen Pflichten und das nannten sie Welt= „verachtung — dem armen Weltmenschen dagegen „schloßen sie das „Himmelreich vor die Augen zu.““ Dr. Sepp scheut sich schließlich nicht, auf sie das katholische Sprüchwort überzutragen: **omnis sanctus pertinax**, d. h. „jeder Heilige ist eigensinnig." (!) Die katholischen Ordensheiligen haben alle Ursache, sich bei Dr. Sepp für diese Parallele zu bedanken, bei der er gelegentlich seinen Widerwillen gegen mönchische Abgeschmacktheiten ausgeschüttet hat. Aber in Wahrheit ist die Parallele künstlich gemacht und geschichtlich durchaus unhaltbar. Obwohl sich unter den heutigen Pietisten viele „Pharisäer" befinden mögen, so waren doch die damaligen Pharisäer dem Grundzug nach keine Pietisten, mag der Pietismus nun als protestantischer oder als mönchisch=katholischer aufgefaßt werden. Der Separatismus der Pharisäer war nicht jener Absonderungstrieb, der die Pietisten treibt, seitab von der großen Kirche ein Häuflein der Auserwählten zu bilden — dieser wirkliche Pietismus war, wie Dr. Sepp selbst wohl wußte, in den Essäern verkörpert —, sondern er war nur eine Steigerung des der jüdischen Theokratie von vorn herein inwohnenden, also damals orthodoxen Princips der Exklusivität; er war, um den von Lessing geschaffenen Ausdruck zu brauchen, der Orthodoxismus der Orthodoxie. Die Pharisäer zogen sich nicht aus der Kirche zurück, um wie die „Stillen im Land" ihrer Schwärmerei nachzugehen,

schneidender den letzteren als den ersteren bekämpfte: so hat er damit seiner Kirche eine ungeheure Lehre für alle Zeit ihres Bestandes hinterlassen. Der tödlichste und gefährlichste Feind, der specifische Feind der Religion ist der Absolutismus, nicht der Radikalismus. Die radikale Negation vermag nicht das religiöse Bedürfniß des menschlichen Herzens zu entwurzeln, die radikale Gewaltthat kann „nur den Leib, nicht die Seele töden": der Radikalismus hat sein Gegengift in sich selbst, weil er auf

---

sondern sie sonderten sich, kraft ihres selbstgemachten Privilegiums, auf die höchste Stufe der Kirche zusammen, um von da aus als Laute im Land die Kirche zu beherrschen. Die Thatsache, welche Dr. Sepp zu konstatiren hatte, war also, daß Jesus seine schärfsten Waffen, statt gegen Ketzerei und staatlichen Despotismus, vielmehr gegen den Orthodoxismus richtete, der unter dem Titel der Vertretung der Kirche seiner Herrschsucht fröhnte. Diese Thatsache umgehen oder entstellen, heißt einen Grundzug der Lehre und des Lebens Jesu ausstreichen, und ist somit ein nicht zu verantwortender historischer Fehler. Wir sind weit entfernt, mit dem Gesagten die heutige, aus sehr verschiedenen Elementen bestehende ultramentane Partei als solche den Pharisäern gleichstellen zu wollen, und legen ebensowenig den von Dr. Sepp begangenen Fehler der katholischen Orthodoxie zur Last. Der wahre, d. h. der religiöse Orthodoxe kann jene Thatsache ohne irgend welche Schmälerung seines Glaubens in ihrem ganzen Umfang anerkennen, weil er weiß, daß die Moral, in deren Interesse er das Dogma aufrecht hält, keinen gefährlicheren Feind hat als eben jenen unmoralischen Orthodoxismus. — Unter den protestantisch-orthodoxen Schriftstellern hat sich Neander am freiesten von dogmatischer Befangenheit gehalten. Sein Leben Jesu (Hamburg, bei Perthes 1841) ist, was die moralische Auffassung betrifft, ein vortrefliches Werk, und sollte jenen Katholiken als Muster gedient haben, die wie Dr. Sepp geringschätzig auf ihn herabzusehen wagen, weil er, obwohl von Neigung orthodox, in dem Widerstreit zwischen der kirchlichen Ueberlieferung und der Vernunft oder Geschichte, zuweilen ein unentschiedenes, aber ehrliches Schwanken zeigt.

eigene Faust als menschliche Leidenschaft auftritt. Aber die absolutistische Schlechtigkeit, die sich mit dem Namen Gottes deckt, — der theoretische Absolutismus, der unter der Maske des alleinseligmachenden Glaubens den Menschen „unerträgliche Bürden auflabet", der praktische Absolutismus, der unter dem Deckmantel der Religion seinen Leidenschaften fröhnt — diese Schlechtigkeit untergräbt das Wesen der Religion selbst. Gegenüber dem Unglauben und der Gewaltthat hat Jesus seinen Jüngern nur Ein Mittel vorgeschrieben: sie durch lebendigen Glauben, Selbstverläugnung, Sanftmuth und Barmherzigkeit zu entwaffnen. Oder, in der Sprache unserer Zeit zu reden: die christliche Kirche kann nach der Lehre ihres Stifters dem Radikalismus, dem sie heute gegenüber steht, wo er umsichzugreifen droht, nur dadurch vorbauen, daß sie den Absolutismus aus ihrem eigenen Schooße entfernt, und ihn, wo er angreift, nur dadurch besiegen, daß sie duldend das Beispiel des höchsten Liberalismus, der vollkommenen Menschenliebe, gibt. —

Der religiöse Gehalt der Polemik Jesu ist indeß mit dem bisher Gesagten noch nicht erschöpft. Jene charakteristische Redensart Jesu von den „Gerechten" und den „Sündern", den „Weisen" und den „Unmündigen" enthält mehr als nur die nächstliegende, einfache Rüge gegen Diejenigen, welche sich für weise und gerecht halten, während sie das Gegentheil von beidem sind.

Die Gegner Jesu waren nicht blos Ungerechte und Unweise, die sich den Schein von Gerechtigkeit und Weisheit gaben. Es waren unter den Pharisäern und Schriftgelehrten auch Männer, welche in einem gewissen Sinne wirklich weise und gerecht heißen konnten, Männer, wie der von den Aposteln selbst hochgeachtete Gamaliel und andere in der Geschichte und Literatur der Juden

berühmte Zeitgenossen Jesu [1]), welche mit einer der Welt imponirenden Charakterstrenge an Recht und Gesetz festhielten, in der theoretischen Gotteserkenntniß wirkliche Fähigkeit und wirkliches Wissen entfalteten, und dadurch die Seele jenes Widerstandes der Juden gegen die heidnische Politik des Hauses Herodes und die religiösen Eingriffe der Cäsaren bildeten, den Rom selbst bewunderte. Manche von diesen Männern haben später ihr Leben ihrer Ueberzeugung geopfert; zu ihnen hielt sich der Apostel Paulus vor seiner Bekehrung, und der Schriftgelehrte, dem Jesus auf die richtige Beantwortung der Frage, welches das vornehmste Gebot sei, erwiederte „du bist nicht ferne vom Reich Gottes," stand auf der Gränzlinie zwischen dieser Aristokratie des Judenthums und dem Christenthum. Beide, sehr verschiedene Klassen seiner Gegner faßt also Jesus in Eine Bezeichnung zusammen; in Eine, weil auch die wirklich Weisen und Gerechten unter ihnen im höchsten Sinne, in dem, worauf es ihm eben ankam, nicht gerecht und nicht weise waren. Hätte er blos die erste Klasse, die der Heuchler, damit bezeichnen wollen: wie wäre jenes feierliche, aus seinem Innersten hervorquellende Dankgebet zu erklären, in welchem er die göttliche Fügung segnet, die es also veranstaltet hat, daß das Verständniß der Wahrheit den Weisen verschlossen bleibt, während es den Unmündigen eröffnet ist? [2]) Eben so wenig konnte Jesus umgekehrt unter den „Un=

---

[1]) Man sehe über die jüdischen Zeitgenossen Jesu Sepps Leben Christi Bd. III, 349 ff.

[2]) Matth. 11, 25: „Ich preise dich, Vater und Herr des Himmels und der Erde, daß du Solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart. Ja, Vater: denn also ist es vor dir wohlgefällig gewesen."

mündigen" und den „Sündern", wie er seine Anhänger nennt, blos die schlechthin Einfältigen und Sündigen verstehen. Seine Anhänger bestanden wie seine Gegner aus zwei verschiedenen Klassen: aus dem niedern Volke (den „Zöllnern und Sündern"), welches ohne Intelligenz und mannichfachen Lastern ergeben, einen gewissen gesunden Instinkt bewahrt hatte, und aus der dem niedern Volke entsprossenen individuellen Aristokratie des Herzens und Geistes, welche sich zu ihm persönlich gezogen fühlte und den engeren Kreis seiner Schüler bildete. Der Gegensatz zwischen seinen Feinden und seinen Freunden ist sonach ein doppelter. Zuerst die Heuchler, welche mit einem äußern Firniß von Wissen und Rechtschaffenheit eine innere Hohlheit und Schlechtigkeit verdecken, die jedes Vermögen weise und gerecht zu werden ausschließt, und ihnen gegenüber die „Zöllner und Sünder", welche in ihrer offenen Verwilderung noch einen Fond verbergen, der sie nach Weisheit und Gerechtigkeit „hungerig" macht. Dann die in einem gewissen Sinne wirklich „Weisen und Gerechten", die schriftgelehrte Aristokratie des Wissens und der Heiligkeit, deren Wissen und Heiligkeit aber einen tödlichen Keim von Verblendung und Sünde einschließt, und ihnen gegenüber die „unmündigen" und „sündigen" Jünger, welche trotz ihrer Unbildung und Unheiligkeit vermöge ihrer Seelenanlage den Drang und die Befähigung in sich tragen, zur Weisheit und Gerechtigkeit im höchsten Sinne zu gelangen. Was sich in den Schriftgelehrten und den Jüngern gegenüberstund, war die künstliche Tugend und das schlichte Gemüth, das gelehrte Talent und der unbefangene Menschensinn, die Bildung und die Individualität. Wie Jesus im Gegensatz zu den vornehmen Heuchlern das verwilderte niedere Volk, so zog er im Gegensatz zur

künstlichen Aristokratie die Aristokratie der Seele aus dem Staub hervor.

Dieser Gegensatz ist in geistiger Beziehung leicht zu begreifen. In jeder Periode der Entartung, — wie die Zeit, in der Jesus lebte, war —, hört die bestehende Aristokratie (sei sie eine erbliche oder gelehrte oder wie bei den Juden, beides zugleich) auf, wirkliche Aristokratie zu sein. Aeußere Vorzüge treten an die Stelle der seelischen, und was noch schädlicher ist, innerhalb der letzteren selbst erhält die Virtuosität des Talents oder des Wissens die Oberherrschaft über den gesunden Verstand, den sie erdrückt und ohne den alle Virtuosität Nichts ist, weil das Genie selbst, nach dem Ausdruck Friedrichs des Großen, „nur in dem höchsten Maaß von gesundem Verstand besteht.“ Die wahre Aristokratie, d. h. die Menschen, welche ein höheres Maaß von gesundem Verstand besitzen, aber ohne den Glanz des Talents und der Gelehrsamkeit, ist alsdann in den verschiedenen Schichten der Gesellschaft, namentlich den niederen zerstreut, ohne sich ihres Berufes klar zu sein. Sie sieht in ihrer Einfalt staunend zu jener Virtuosität der herrschenden Illustrationen empor, von der sie Nichts besitzt und fühlt sich gleichwohl unbefriedigt, ohne den Keim des höheren Geistes, den sie in sich trägt, geltend machen zu können, während die herrschende Aristokratie vornehm auf ihre Unbildung herabblickt. Die Hohen wissen nicht, daß sie eigentlich die Niederen sind, die Niederen nicht, was Höheres in ihnen schlummert, wornach sie, nach Jesu treffender Bezeichnung, berufen sind „das Salz der Erde“ zu bilden. Die innere Reform der Zustände ist alsdann nur dadurch möglich, daß die wahre Berechtigung auf beiden Seiten hergestellt wird. „Die, welche sich selbst erhöhen, müssen, wie Jesus sagt, erniedrigt,

die, welche sich selbst erniedrigen, erhöhet werden"; die „Ersten müssen Letzte, die Letzten Erste werden"; und die Mission des Reformators, der die Reform vollzieht, bringt es nothwendig mit sich, daß er, wie Jesus [1]) von sich sagt, „zum Gericht auf die Welt kommt, damit die, welche nicht sehen, sehend werden und die, welche sehen, blind werden."

Gerade so verhält es sich mit der noch wichtigeren moralischen Seite des Gegensatzes. Die Besseren unter den Gegnern Jesu gehörten, wie die Geschichte des jüdischen Krieges zeigt, zu jener Gattung von Charakteren, als deren Typus im Alterthum die Brutusse und Catone erscheinen und die seit der Verbreitung der Philosophie unter den Römern sich vorzugsweise der stoischen Sekte anschloßen. Die Welt von damals, jüdische und heidnische, war wie die heutige geneigt, diese selbstbewußten Tugendhelden (im Judenthum „Gesetzesgerechte") als Modelle des sittlichen Charakters anzustaunen. Die Römer fanden z. B. die forcirte Strenge des älteren Cato verehrungswürdiger als die freie Zwanglosigkeit seines Gegners Scipio, und die sorgsame Privatmoralität des jüngeren Brutus schien ihnen preiswürdig gegenüber der auch in den Fehlern arglosen Offenheit Cäsars. Und doch war in Scipio weit mehr ächte Liberalität als in dem verhärteten Aristokratismus Catos; und Cäsar verband mit Schwächen, die er Niemand verhehlte, ein edleres Herz und eine reinere Seelengüte als Brutus, der in der Selbsttäuschung einen Akt patriotischer Mannheit zu vollziehen, wo zugleich knabenhafte Eitelkeit ihm die Hand führte, sich mit Buben verband, um Cäsar zu ermorden und nachher, ohne den vorgespiegelten Zweck zu erreichen, unter Gewissensbissen starb.

---

[1]) Joh. 9, 39.

Man ist neuerdings davon zurückgekommen, diese Charaktere politisch als Freiheitshelden zu betrachten. Die Freiheit, die sie vertraten, war eine einseitig aristokratische und das wirkliche Freiheitsbedürfniß — die Vertretung der niedern Klassen gegenüber der Aristokratie — lag, wenn auch oft zügellos geltend gemacht, auf Seiten ihrer Gegner. Aber das sittliche Verhältniß beider Parteien wird oft noch einseitig aufgefaßt. Die Tugendhelden wollten zu allen Zeiten, wenn nicht mehr scheinen, doch scheinen was sie sind, während die Edleren unter ihren Gegnern, unbekümmert um die Ehre vor der Welt, ihre Tugenden und ihre Fehler entfalteten. Cäsar z. B. machte sich Nichts daraus, schlechter zu scheinen als er war, und trug seine Herrschbegierde und seine sinnlichen Neigungen offen vor sich her, während die meisten seiner Gegner ihre persönlichen Interessen unter den Deckmantel der Republik verhüllten und tugendhafter nur schienen, weil sie die Leidenschaften, die sie an ihm tadelten, oder andere eben so schlimme, im Hinblick auf die Außenwelt zügelten. Cäsar fehlte, wenigstens nach dem Maaßstab der altrömischen Moral, und büßte dafür mit dem Tod; aber in seinem, dem Bedürfniß Roms und der Welt gewachsenen, monarchischen Willen lag mehr patriotische Berechtigung als in dem unter altrömischen Formen den eigenen Mangel altrömischer Kraft verhüllenden Republikanismus seiner Gegner; und seine Privatmoral war trotz ihrer sinnlicheren Außenseite weit humaner, als jene gepriesene catonische Moral, welche mit der strengsten Beobachtung der Sitte nach außen die härteste Barbarei im Innern der Familie und des Haushaltes verband. [1]) Oft auch haben es die Tugend-

[1]) Wir gestehen gern, daß diese Parallele zwischen der Privatmoralität Cäsars und der des jüngeren Brutus oder Catos denjenigen höchst

helden leicht, den Stab über Leidenschaften zu brechen, deren sie sich unschwer enthalten mögen, entweder weil sie von Natur mit kälterem Blute begabt sind, oder aber weil Eine Leidenschaft — die Leidenschaft, sich vor sich selbst und der Welt als vollendete Muster zu bespiegeln, die Eitelkeit des Innersten oder wie die Kirche es nennt, die Selbstgerechtigkeit —, bei ihnen alle andern Leidenschaften überwiegt und alle Enthaltungen versüßt.

Unsere Leser werden diese Abschweifung in ein scheinbar sehr fremdartiges Gebiet nicht mißverstehen. Bei der todten dogmatischen Weise, in der die Aussprüche Jesu gewöhnlich erklärt werden, muß man, um von den sittlichen Zuständen innerhalb des Judenthums eine klare Vorstellung zu gewinnen, sie vor allem als allgemein menschliche, in der verschiedensten Form unter allen Nationen gleiche Verhältnisse begreifen. Jesus war — es ist wichtig diese zum Verständniß seiner Polemik unentbehr-

anstößig erscheinen muß, welche sämmtliche uns über Cäsar überlieferte Anekdoten als baare Münze annehmen. Die römische Skandalchronik ist jedoch so wenig verläßig, als die irgend einer modernen Hauptstadt, und am wenigsten ist sie es im Falle Cäsars, der schon vermöge seiner politischen Stellung als Vernichter der Republik der bestverläumdete unter allen Römern sein und bleiben mußte. Daß Cäsar in hohem Grade sinnlich war — so sinnlich nach Maaßgabe seiner Zeit als Karl der Große nach Maaßgabe der seinigen — und daß er seine Neigungen, z. B. die Neigung zur Cleopatra, zuweilen auf eine den römischen Stolz und die römische Sitte verletzende Weise zur Schau trug, steht fest. Daß er aber, wie ihn seine Feinde nannten „das Weib aller Männer, wie der Mann aller Weiber" gewesen, ist eine durch Nichts zu erhärtende, sich selbst widerlegende Verläumdung — ein Ueberrest des römischen Stadtgeklatsches, der in die Geschichte übergehen mußte, wenn Cäsar, wie es in der Natur der Dinge lag, bei seinem tausendfach erwiesenen männlichen Charakter zu stolz war, ihn zu widerlegen, und wenn Männer wie Cicero, aus Haß gegen Cäsars Ueberlegenheit, nicht zu stolz waren, ihn zu verbreiten.

liche Thatsache zu constatiren — innerhalb seiner nationalen Verhältnisse kein Freund der geschilderten, der Welt gewöhnlich so imposanten Charaktere. Er zog die offenherzigen, selbst in ihren Fehlern naiven Gemüther (immerhin sie nicht blos tropisch, sondern im wirklichen Sinne als Sünder bezeichnend, die der Buße bedürfen) den andern vor und machte sie zum „Salz der Erde", weil er wußte, daß im Innern jener andern ein Wurm nagt, der ihre besten Anstrengungen zu nichte macht, die Eitelkeit, welcher der Mensch die scheinbar höchsten Opfer zu bringen im Stande ist, und daß ihnen Eines fehlt, was alle Tugend erst zur ächten Tugend macht: die Kindlichkeit, aus der das Gute frei hervorquillt, und die, wenn sie Tugend ist, nicht beständig darum weiß, daß sie es ist. Im Gegensatz zu den „Gerechten" erhebt daher Jesus die Kindlichkeit zur Bedingung des Himmelreichs und zum Merkzeichen der rechten Moral. „Wenn Ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt Ihr nicht ins Himmelreich kommen." Die Moral des alten Testaments hatte wie die des Alterthums, weil sie vorwiegend Gesetzesbeobachtung war, auch in ihren größten Vertretern eine Hinneigung zu jener gemachten Virtuosität. Erst in der Kindlichkeit, d. h. erst wenn das Gute (sei es nun ein ursprüngliches oder ein durch Umwandlung zur andern Natur gewordenes) ohne irgendwelche Rücksicht auf Lohn oder Beifall anspruchslos und unwillkürlich wie die kindlichen Lebensäußerungen aus dem Menschen hervorquillt, erst wenn, nach einem klassischen Ausdruck Jesu, „die linke Hand nicht weiß, was die rechte thut", wird das Gesetz im höchsten Sinne erfüllt. „Der Kleinste im Himmelreich", der auf solche Weise die Moral übt, ist, wie Jesus anderwärts sagt, eben dadurch „größer als der größte Prophet des alten Bundes."

Die protestantische Orthodoxie hat bekanntlich zum Theil die Aeußerungen Jesu über die „Sünder" und die „Gerechten" so ausgedeutet, als habe Jesus alle Menschen für Sünder gleichen Grades erklärt und die Unterschiede in der natürlichen Anlage des Menschen entweder ausgewischt oder doch so werthlos geachtet, daß eine edle Naturbegabung ihm nur als eine Art glänzender Sünde erschienen sei. Die Selbsterniedrigung, welche Jesus in dem schon erwähnten Spruche: „wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht und wer sich selbst erhöht, erniedrigt werden" verlangt, wird von diesen Theologen dahin gedeutet, als sei sie die zur Reue unerläßliche Einsicht, daß man zum Guten schlechthin unfähig sei. Von einer solchen Entwürdigung des Menschen, zu der Luther in der Einseitigkeit seiner Polemik gegen die römische Werkheiligkeit sich hinreißen ließ, ist in den Evangelien keine Spur. In diesem Fall hätte Jesus so wenig eine geistige als eine moralische Abstufung der individuellen Anlagen beachtet. Die „Armuth im Geiste", die er betont, wäre dann nicht Anspruchslosigkeit und unverdorbene Empfänglichkeit des Geistes, sondern Blödsinn. Er hätte seine Apostel nicht gewählt, weil sie trotz ihrer Unbildung Menschen von hoher Auffassung und ausgezeichnetem Gemüth waren; nicht, weil er in Petrus den entschlossenen Charakter, in Johannes das liebevolle Herz, in Nathanael den „Israeliten ohne Falsch" erkannte, nicht, mit Einem Wort, weil er in ihnen mit dem Blick des Geistes den natürlichen Adel der Seele herausfand, sondern er hätte sie aus der unterschiedlosen Menge der „Sünder" und der „Unmündigen" herausgenommen, weil er eben Apostel brauchte. Diese Unwürdigkeiten bedürfen keiner Widerlegung; sie widerlegen sich selbst. Sie widersprechen überdieß verschiedenen sehr klaren Aeußerungen

Jesu, in denen sich seine psychologische Anschauung der menschlichen Natur ausspricht und die wir im folgenden Abschnitt in einem andern Zusammenhang erörtern werden. —

Wir können jetzt erst die volle Bedeutung des Wortes ermessen, in dem Jesus den Beruf der Religion zusammengefaßt hat, wenn er, die Aeußerung „ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder", erläuternd, den allgemeinen Satz ausspricht: „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken." Der Sinn dieses bildlichen Satzes ist wie der der andern Aeußerung zunächst polemisch. Die Gesunden sind Diejenigen unter den Landsleuten Jesu, die sich im Hochmuth auf ihre Gesundheit gegen ihn verschließen, die Kranken die, die sich im Gefühl ihrer Mängel seiner Führung anvertrauen. Es sind im großen Verlauf der Geschichte die Juden, die in der Sicherheit der wahren Religion den Messias von sich stoßen; und die Heiden, die, mit dem „Aussatz" der falschen Religion behaftet, sich ihm in die Arme werfen. Aber seiner polemischen Beziehung entkleidet, hat der Satz noch einen andern Sinn. Die Anwendung des Bildes ist ironisch; das Bild selbst schließt zugleich die allgemeine Wahrheit in sich: daß es auf seelischem wie auf körperlichem Gebiet Gesunde gibt, die den Arzt nicht brauchen, und Kranke, die seiner bedürfen. In diesem Sinn sind die Gesunden wirklich die gesund gearteten, edelbegabten, die Kranken die unglücklich ausgestatteten elenden Naturen. Es ist die Sache der Religion, denen beizustehen, die kraft ihres Naturells sich der Sünde nicht entringen können, während die Andern die gottverliehene ursprüngliche Kraft anwenden mögen, um ihrer Herr zu werden. Aber so ist die menschliche Natur geartet, und dieß ist eben das tiefe Geheimniß

ihrer seelischen Organisation, daß die Gesunden, wenn sie in blinder Sicherheit der Naturbegabung vertrauen, der Krankheit verfallen, während die Kranken, wenn sie in aufrichtigem Verlangen nach der Gesundheit die göttliche Hülfe suchen, die Gesundheit, die sie nicht besitzen, erringen können. Auf diese Weise werden die Gesunden, wenn sie auf die Gesundheit pochen, wieder zu Kranken, die Kranken, wenn sie dem göttlichen Arzt vertrauen, zu Gesunden.

In dem Doppelsinn dieses Wortes ist sonach, wenn auch nur mittelbar, zugleich der Verlauf der religiösen Erziehung des Menschengeschlechts und der Inhalt des alten Testamentes ausgesprochen, das eben damit erfüllt und aufgehoben wird. Der Arzt war nicht für die Gesunden, sondern für die Kranken da. Die Offenbarung war nicht den naturkräftigen, hochgesinnten, normalbegabten Völkern des Alterthums, sondern einem Volke von anomalem Schicksal und anomalem Charakter, dem verachtetsten Zweige des großen semitischen Stammes zu Theil geworden. Gott hatte die Juden erzogen, die er sich, wie der Prophet sagt, „nicht als das größte, sondern als das kleinste der Völker auserlas,“ und die Andern, nach den Worten des Paulus, „ihren Weg gehen lassen,“ bis „die Zeit erfüllet war.“ Es ist bekannt, wie oft die Gegner der Bibel den jüdischen Charakter, wie er durch die ganze heilige Geschichte der Juden hindurchleuchtet, zum Gegenstand ihres Spottes gemacht haben. Auch wird kein unbefangener Leser des A. T. läugnen, daß, mit Ausnahme besonderer durch den socialen Druck erzeugten Außenseiten, die jüdische Nation im Ganzen von der ägyptischen Dienstbarkeit an bis zur Zerstörung Jerusalems den nämlichen Charakter gezeigt hat, den wir heutzutage den jüdischen

nennen. Der Grundzug dieses Charakters, spekulatives Talent in geistiger und Ueberlistungstrieb in moralischer Beziehung, ist in dem Stammvater der Nation, Jakob, von der heiligen Tradition selbst sprechend symbolisirt. Das fünfte Buch des Gesetzes kennzeichnet diesen Charakter, wie er heute ist [1]), und der verherrlichteste Held der jüdischen Geschichte, David, ist zugleich der getreueste Ausdruck der schlimmen Raceeigenschaften seines Volkes. Man ist daher so weit gegangen zu sagen: das ganze alte Testament sei, wie im Kleinen die Erzählung von Jakob und Esau, darauf angelegt, die hinterlistigen Charaktere zu verherrlichen und die gesunden kräftigen Naturmenschen herabzusetzen. Diese Behauptung, wenn auch so ausgesprochen eine böswillige Verläumdung, schließt gleichwohl eine Wahrheit in sich. Das alte Testament verherrlicht die Wirkungen der Religion in den mangelhaften Charakteren (oder in der biblischen Sprache „die Kraft Gottes in den Schwachen") und betont das Verderben der sich selbst überlassenen Naturkraft. Der Verlauf der Weltgeschichte hat diesen Grundzug des alten Testaments bestätigt. Die edlen Völker des Alterthums fielen trotz ihrer Naturkraft einem Verfall anheim, der, wie Paulus sagt, mit der Verkehrung der Natur in die Unnatur endigte, und aus dem Schooße des durch die Religion erzogenen Judenthums entstieg die Reform, welche die Welt gerettet hat.

Jesus hielt einerseits diese Grundanschauung des alten Testamentes von der Aufgabe der Religion fest, und wirkte andererseits dem jüdischen Charakterfehler dadurch entgegen, daß er in

---

[1]) In dem prophetischen Fluch 5 Mos. 28, 29. 37. 65. Die psychologische Färbung des Fluches konnte nur aus der Kenntniß des Nationalcharakters hervorgehen.

Lehre und Leben die Sünder als die, wenn auch verwilderten, doch gesunden Naturen gegen die „Gerechten,“ als die im tieferen Sinne „kranken“ Repräsentanten der jüdischen Hinterlist und Heuchelei vertrat. Statt der Kraft Gottes, die in den Schwachen mächtig ist, stand ihm die Schlechtigkeit entgegen, die die Kraft Gottes als Deckmantel vorschützte; Jesus trat ihr entgegen, indem er die mindest angesteckten Naturelle aus seinem Volk herausnahm und sie durch die religiöse Weihe zu Aposteln der neuen Lehre befähigte. Er ging also, geschichtlich betrachtet, zunächst den Weg des alten Testamentes weiter, indem er seine persönliche Mission auf die Juden beschränkte. Aber er öffnete den Weg des neuen, indem er die Reform des Judenthums dadurch bewerkstelligte, daß er im Gegensatz zu dem die Religion ausbeutenden jüdischen Charakterzug die gesunde Naturkraft innerhalb dieses Volkes hervorzog und mit ihr die Schranken der jüdischen Race durchbrach, deren Krankheit sich übrigens innerhalb seines eigenen Kreises in dem Verrath des Judas Ischariot gegen ihn entlud. —

Wir sind damit zugleich an dem Punct angelangt, wo die Reform Jesu aus der Erfüllung des Judenthums in die Schöpfung des Christenthums übergeht. Der Zweck der Religion — darin stimmen das alte und das neue Testament überein — ist Wiederherstellung der moralischen Gesundheit. Die Mittel aber, durch die der Kranke gesund wird, sind in beiden verschieden. Das alte Testament schrieb dem Kranken einfach die Erfüllung des Gesetzes vor. Jesus, indem er diese Erfüllung aus dem Thun in die Gesinnung verlegt und den Inhalt des Gesetzes als einen unendlichen hinstellt, dessen Urquell und Ziel die göttliche Vollkommenheit selbst ist, hob die äußere Möglichkeit

der Erfüllung auf und machte sich zum Bürgen einer innern, die noch nicht vorhanden war. Hatte Moses das Thun vorgezeichnet, so mußte er die Umwandlung der Gesinnung ermöglichen und den Menschen aus dem bisherigen Vertragsverhältniß zwischen Gott und seinem Volk in ein neues Verhältniß, aus dem alten in den neuen Bund versetzen. Wer das Gesetz so auslegte, wie er, verband sich damit von selbst, dem Gesetz, wie Johannes es ausdrückt, „die Gnade und die Wahrheit" folgen zu lassen.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Wiedergeburt, oder Jesus als Stifter einer neuen Religion.

Die ursprüngliche Religion des adamitischen Geschlechts — das lebendige instinktive Gefühl von einer ersten durch Schuld verwirkten und als letztes Ziel wieder zu erstrebenden Gemeinschaft des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen mit Gott —, als Erinnerung aus der großen Fluth gerettet, drohte unterzugehen, als das adamitische Geschlecht sich in verschiedene Sprachen, Anschauungen und Völker zertheilte. Der im ursprünglichen Gefühl Eine Gott wurde nun, nach der seelischen und klimatischen Verschiedenheit der Völker, in zahllose Natur- und Geisteswirkungen zerlegt. Die menschliche Ueberlieferung ging in ausschließende Stammesüberlieferungen, die natürliche Religion in konventionelle Religionen auseinander.

In diesem durch die Entwicklung des Geschlechts bedingten Zertheilungsproceß mußte die adamitische Urüberlieferung sich auflösen, wenn sie nicht ihrerseits sich in immer engere Kreise zu-

sammenzog, um zuletzt in Einem Volke Gestalt zu gewinnen. Sie stieg damit scheinbar von der alten Höhe herab; aber in Wahrheit stieg sie ihr damit wieder zu, weil sie nur im Durchgang durch die national-konventionelle Sonderbildung die ursprüngliche menschliche Höhe wieder erreichen konnte.

Wie daher die Bibel im goldenen Zeitalter vor der Fluth zwei geschichtliche Epochen unterscheidet — den kurzen, mit der ersten Bethätigung des Eigenwillens (dem ersten Eintritt der Entwicklung) verschwindenden paradiesischen Urzustand, und die zweite Epoche, in welcher der kainitische Zweig des Urgeschlechts mit steigender Ausbildung der Künste steigender Verderbniß entgegengeht, während der sethitische Zweig in patriarchalischer Einfalt das ursprüngliche Gottesgefühl bewahrt, bis auch ihn das kainitische Verderben übermannt —: so trennt sie, mit gleicher Wahrheit, das Zeitalter von Noah bis auf Moses in eine Stufenreihe von Epochen, welche die steigende concentrische Verengerung der Urüberlieferung bezeichnen. Der Friedensbund Gottes mit Noah, dessen Wahrzeichen allen Noachiten gilt, verengt sich zuerst, nach der babylonischen Sprachverwirrung, zum Bund der Beschneidung mit Abraham; weiter, mit Ausschluß der arabischen Abrahamiten, zum Bunde mit Isaak; dann, mit Ausschluß des beduinisch-isaakischen Zweiges, zum Bunde mit Jakob oder Israel; bis endlich, nachdem die Israeliten zu einem besonderen Volke herangewachsen sind, im mosaischen Bund der förmliche staatliche Abschluß der Urüberlieferung erfolgt. [1])

---

[1]) Wir bitten den Leser, hier und im Nachfolgenden wohl zu beachten, daß wir lediglich vom geschichtlichen Standpunct aus sprechen, und deßhalb Nichts sagen, was nicht ein Pantheist oder Atheist, wenn er anders den geschichtlichen Kern der biblischen Ueberlieferung

Konnte die nationale und konventionelle Sondergestaltung, in welcher die Religion unterzugehen drohte, nur auf dem nationalen und konventionellen Wege selbst überwunden werden; nur dadurch überwunden werden, daß Eine Nation den urmenschlichen Glauben an Einen Gott als Nationalreligion erfaßte, durchbildete und durchgebildet wieder zur Religion der übrigen adamitischen Völker erhob: so mußte nothwendig in dieser Nation die Sondergestaltung zur äußersten religiösen und bürgerlichen Spitze gelangen. Diese Nation mußte die religiös bewußteste und ausschließendste der Erde, ihr Cultus der konventionellste unter allen Culten des Menschengeschlechts werden.

---

zu würdigen versteht, unterschreiben könnte. Die allgemeine Frage der Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paar liegt außerhalb der mosaischen Erzählung. Was diese erzählt, ist der Ursprung und die Entwicklung derjenigen Menschenrace, welche in ihrem Gesichtskreis lag und von Anfang an bis heute der Träger der Weltgeschichte gewesen ist. Wenn neben dieser adamitischen, beziehungsweise noachitischen Race noch andere autochthone Racen existiren, so bleibt der Bericht von den Schicksalen der adamitischen Race nichtsdestoweniger in seinem vollen Werthe stehen. Auch die allgemein menschliche Bedeutung der adamitischen Race wird in diesem Falle nicht verringert, da sie, wenn nicht quantitativ die einzige, doch als die höchste unter den menschlichen Racen oder als höchst-menschliche Race, immer qualitativ die maaßgebende bleibt. Bekanntlich ist diese wichtige, von der Wissenschaft bis jetzt unerledigte Frage in der mosaischen Urkunde offen gelassen, da diese in der Erzählung von Kain sogar selbst nicht-adamitische Menschen vorauszusetzen scheint und in der noachitischen Völkertafel lediglich den ihr bekannten engen Völkerkreis des Nils, des rothen, schwarzen und mittelländischen Meeres beschreibt. Erst die späteren jüdischen und christlichen Ausleger haben, indem sie alle nicht-japhetitischen und nicht-semitischen Menschenracen auf die willkürlichste Weise unter die Hamiten einreihten, der noachitischen Völkertafel die seither entdeckten Menschenracen untergeschoben.

Die Geschichte der Juden vom Tod des Moses bis auf Johannes Hyrkanus — hundert Jahre vor Christus — ist nichts als die allmälige, Schritt für Schritt fortrückende, tausendfach unterbrochene und immer wieder aufgenommene Verwirklichung dieser Mission, deren Keime Moses mit so ungeheurer moralischer und materieller Gewalt in die Gemüther seines Volkes geworfen hatte, daß sie nicht mehr untergehen konnten.

Keine Aufgabe konnte für die menschliche Natur schwieriger sein, als diese Isolirung eines Volkes zu einem alle sonstigen nationalen Triebe der Vergrößerung, des Handels, der Wissenschaft und der Kunst beherrschenden religiösen Zweck; und keine ist so vollständig durchgeführt worden. Die jüdische Geschichte allein unter allen Völkergeschichten bietet das Schauspiel des stetigen Wachsthums einer Idee, die sich in einem Volke trotz des unablässigen Widerstands dieses Volkes und trotz der entgegengesetzten Wandlungen seiner Nationalentwicklung so folgerichtig ausprägt, daß zuletzt das Volk mit allen seinen Interessen ihr ausschließliches Werkzeug wird. [1])

Wir sehen die jüdische Nation politisch gleich jeder anderen die verschiedenen Stadien der menschlichen Entwicklung durchlaufen. Nach langer Kindheit in Aegypten von Moses

---

[1]) Nur von diesem Gesichtspunkt aus, als allmäliges inneres Wachsthum, läßt sich die jüdische Religionsgeschichte begreifen. Von jedem andern aus, sei es, daß man die fünf Bücher Moses', wie sie vorliegen, als das Werk des Moses betrachtet, sei es, daß man der organischen Fortbildung aus der mosaischen Grundlage willkürliche Priestererfindungen substituirt, bleibt sie ein unauflösliches Räthsel. Es ist Ewald's großes Verdienst, diesen richtigen Gesichtspunkt ein für allemal festgestellt zu haben.

selbstständig konstituirt, durchläuft sie unter den Richtern und Samuel ihre heroische Jugendblüthe, unter David und Salomo ihre männliche Spitze, ihre spätere Manneszeit und ihr Alter unter den Königen des Doppelreichs, und löst sich politisch auf im Exil. Dann steht sie mit der Rückkehr vom Exil zu nochmaliger nationaler Entwickelung auf. Sie durchlebt eine neue Unmündigkeit unter persischer und griechischer Oberhoheit, eine zweite heroische Nachblüthe unter den ersten Maccabäern, und geht, nachdem sie unter Johannes Hyrkanus noch eine gewisse Spitze erreicht, in fortlaufender Abnahme der zweiten Auflösung entgegen.

Während dieser politischen Wechsel schreitet die religiöse Idee, von ihren Trägern unablässig verläugnet, unablässig ihrem Endziel zu. Von Moses auf Kosten der ersten widerspenstigen Generation gegründet, hat sie unter den Richtern gegen den vormosaischen Hausgötter- und den kananitischen Götzendienst, unter Samuel gegen die Opposition der ihr ursprünglich fremden Königsgewalt, unter Salomo gegen die Neutralisirung durch politische und merkantile Interessen, unter den Königen von Juda und Israel gegen den Bilderdienst innerhalb des Monotheismus und die Concurrenz des feineren ägyptischen und syrischen Polytheismus, im Exil gegen die Gefahren der chaldäisch-persischen Spekulation, unter der griechischen Herrschaft gegen den überwältigenden Einfluß griechischer Bildung und Sitte zu kämpfen. In allen diesen Kämpfen ist sie der gewinnende Theil. Sie wächst extensiv im nationalen Glück, und wächst intensiv im nationalen Unglück; sie stärkt ihren exclusiven Charakter in der nationalen Abgeschlossenheit und wird zugleich universell durch den Verkehr

mit fremden Völkern. Im Exil und unter dem Druck des Antiochus ihrer schützenden politischen Hülle beraubt, scheint sie den mächtigsten religiösen und philosophischen Ideen der damaligen Welt unterliegen zu müssen, und siehe da, sie geht aus der chaldäischen, persischen und griechischen Cultur als Siegerin hervor, indem sie die fremden Ideen sich assimilirt hat, statt sich ihnen zu assimiliren.

Endlich, nachdem die Maccabäer aus dem letzten und drohendsten Abfall den Staat und Cultus errettet und Johannes Hyrkanus das neue Reich nach außen konsolidirt hat, ist das große Werk gelungen. Der Nationalgeist, zum Dienst der Idee umgemodelt, ist reif zu seiner Mission. Dieses Volk, das früher Jehovah bald mit dem, bald mit jenem Abgott vertauscht hatte, das seinen Propheten nur als abtrünnig und wetterwendisch bekannt war, war nun das glaubenssicherste und glaubensstärkste, in Cultur und Sitte ausgeprägteste und hartnäckigste Volk der Welt geworden —: wie Ein Mann gegen das Heidenthum geschaart, stets bereit, für die nationale Religion sein Blut zu vergießen, stets bemüht, ihr Proselyten zu machen, stets der Hoffnung, sie über die Welt zu verbreiten. Zwar wich von Johannes Hyrkanus ab der Geist Jehovah's für immer von den Maccabäern. Das Jahrhundert, das zwischen seinem Tod und der Geburt Christi liegt, zeigt nur den fortwährenden Verfall des Landes unter römischem Einfluß, und mit Herodes dem Gr., dem ausländischen Erben der Maccabäer, bestieg die heidnische Politik selbst, wenn auch noch unter jüdischen Formen, den Thron. Aber dieser letzte Durchgang, weit entfernt, den Nationalgeist niederzuschlagen, gab ihm die letzte Reife. Im

Gegensatz zu Rom wurde die höchste Spitze der religiösen Idee ausgezeitigt: die Hoffnung auf den Messias, der, als Repräsentant der Nation nach allen ihren Seiten, die Mission Israel's an die Welt vollstrecken sollte.

Der Zweck, den der Geist der Geschichte hatte erreichen wollen, war also erreicht. Aber eben weil der Zweck erreicht war, mußte nun das Mittel untergehen. Die adamitische Urreligion, zur höchsten Nationalreligion des Menschengeschlechtes verdichtet, mußte sich nun in die allgemein menschliche Religion auflösen, und wenn der erwartete Messias wirklich erschien, so war es eben an ihm, diese Selbstauflösung des Judenthums zu vollziehen.

Die Juden begriffen das nicht. Wie es das tragische Geschick des römischen Staates war, daß seine höchste äußere Spitze, der weltherrschende Cäsar, zugleich sein innerer Fall sein mußte: so war es das noch tragischere Geschick der Juden, ihre höchste innere Spitze, den weltüberwindenden Messias, zum Anstoß ihres äußeren Falls gesetzt zu bekommen; erst anderthalb Jahrtausende die züchtigende Hand des Schicksals zu erfahren, weil sie ihren Glauben verläugneten, und dann zu fallen, weil sie ihn festhielten; erst zu leiden, weil sie sich gegen den Geist des Gesetzes auflehnten, und dann zermalmt zu werden, weil sie am Buchstaben hängen blieben.

Wir mußten dies vorausschicken, um dem Leser klar zu machen: wie der Mosaismus seiner Natur nach nur Mittel für einen höheren Zweck, nur fortlaufende Hinweisung auf eine aus ihm selbst herauszuentwickelnde Zukunft war. Jede neue Selbstsetzung dieser merkwürdigen Religion war eine neue Selbstaufhebung.

Das Gesetz war von Jehovah's eigenem Finger auf die steinernen Tafeln geschrieben „für ewig gegeben". Und doch drückten die Propheten nur den innersten Sinn des Gesetzes selbst aus, wenn sie seine Aufhebung mit den Worten verkündigten: „Es kommen Tage, da Ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließe, nicht wie ich ihn mit ihren Vätern schloß, als ich ihre Hand ergriff, um sie aus Aegypten auszuführen,... sondern dies wird der Bund sein: Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen, und es in ihr Herz schreiben." [1])

Es war den Menschen vom Himmel herab verkündigt worden, als nur zu verehrendes, nicht mit menschlichem Maßstab zu messendes göttliches „Geheimniß", und doch bezeichnet es sich selbst nur als den einfachen Ausdruck der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gewissens, wenn gesagt wird: „Das Gesetz, das ich dir heute gebiete, ist nicht verborgen, noch zu fern von dir, noch im Himmel, daß du etwa sagen möchtest: wer will uns in den Himmel fahren und es uns holen, daß wir es hören und thun,... sondern es ist das Wort sehr nahe bei dir in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thust." [2])

Es war von einem Manne gegeben, der mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen hatte, und über den kein Sterblicher hinausgehen zu können schien, und doch werden diesem Manne selbst die Worte in den Mund gelegt: „Einen

---

[1]) Jerem. 31, 31—34.

[2]) 5 Mos. 30, 10—14.

Propheten, wie mich, wird Euch der Herr unter Euren Brüdern erwecken, den sollt Ihr hören." [1])

So war auch der Cultus für ewig gegeben, mit seinen zahlreichen, genauen Vorschriften für Reinigung und Opfer; und doch wetteiferten sämmtliche große Propheten in der Versicherung, daß alle diese Ceremonien nur ein Gräuel vor Gott sind ohne Reinheit des Wandels und des Herzens. So ist Jehovah eine sichtbar umgränzte körperliche Person, deren Rücken die Aeltesten von Israel sehen, und deren Gegenwart an die Bundeslade geknüpft ist, über der er thront, — der wirkliche sinnlich gegenwärtige Chef des israelitischen Gemeinwesens; und doch ist er wieder zugleich der Unsichtbare, den „die Himmel der Himmel" nicht fassen können, und sein Cultus dauert ungebrochen fort, nachdem die heilige Lade mit den von seiner eigenen Hand geschriebenen Tafeln verloren gegangen und sein unmittelbares Königthum durch den menschlichen König ersetzt ist. So war der Bund mit Jehovah das ausschließliche Erbtheil Israel's, und doch war Israel wiederum nur auserwählt, um als „Knecht Jehovah's" den Willen des Letzteren an den übrigen Völkern zu vollstrecken.

Auf diese Weise war das Judenthum aus zwei Tendenzen zusammengesetzt, einer bildlichen partikularen Hülle und einem idealen menschlichen Kern, die sich gegenseitig ausschlossen. Am peinlichsten mußte sich dieser innere Widerspruch in dem moralischen Verhältniß der Israeliten zu Gott und in dem Verhältniß der israelitischen Nation zur übrigen Menschheit offenbaren.

---

[1]) 5 Mos. 18, 15.

Der Mosaismus hatte, im Unterschied von der Vielgötterei, in welcher der Mensch durch eine lange Reihe dämonischer Mittelwesen vom höchsten Gott entfernt ist, den Menschen in ein sehr nahes Verhältniß zu Gott gesetzt. Der Mensch stand mit Gott, Partei gegen Partei, in einem wechselseitigen Vertrag, dessen Bedeutung am schönsten in der Erzählung vom Erzvater Jakob ausgedrückt ist, der mit Jehovah ringt und daher den seine ganze Nachkommenschaft bezeichnenden Namen Israel („Kämpfer mit Gott") erhält. Dieser Vertrag war jedoch, was den Menschen betrifft, auf die Raçegenossenschaft mit Einem Volke, und er war, was Gott betrifft, auf die Idee des Rechts beschränkt. „Wie du mir," war der Vertrag, „so ich dir." Wer in allen Stücken des Gesetzes besteht, hat für sich und seine Nachkommen den Segen, wer auch nur Eines übertritt, den Fluch verwirkt.[1]) Da vermöge der menschlichen Sündhaftigkeit Niemand diese Bedingung erfüllen konnte: so waren vertragsmäßig Alle dem Fluch verfallen. Allerdings war Jehovah seinem Volk nicht blos ein „eifriger", sondern weit mehr noch ein „barmherziger" Gott; er straft „bis ins vierte Glied", aber er vergilt „bis ins tausendste Glied" und unbeschreiblich groß ist seine Güte und Langmuth.[2]) Aber diese seine Barmherzigkeit lag außerhalb des Vertrags. Wie oft sie auch eintrat: der Jude hatte kein Recht auf sie. Sie war ein willkürlicher Ausfluß seiner Gnade, der nämlichen unerforschlichen Gnade, kraft deren er sich unter allen Völkern gerade das Volk Israel, „nicht um seiner Verdienste willen", sondern

[1]) Vergl. Gal. 3, 10. Jak. 2, 10.

[2]) 2 Mos. 20, 5; 34, 6.

„als das kleinste“ und schon in seinem Stammvater Jakob „sündige“, „nicht um Israel's, sondern um seines eigenen Willens willen“ auserlesen hatte. [1]) Das ideelle Bewußtsein, vermöge dessen der Jude Stirn gegen Stirn mit Jehovah rechten konnte, wenn er seinerseits den Vertrag erfüllt hatte, und das sich bei den Rabbinern zu dem lächerlichen Hochmuth steigerte, alle andern Völker nur um Israel's willen erschaffen zu glauben, löste sich daher praktisch in die zitternde Furcht des Sklaven auf, der mit gekrümmtem Rücken der verwirkten Streiche wartet und durch unaufhörliche Opfer und Selbstpeinigungen den Zorn des beleidigten Gottes versöhnen muß. Waren die Heiden im Vergleich mit ihm gottentfremdet, so war für ihn die Nähe des Allheiligen nur da, um ihm die unausfüllbare Kluft zwischen Gott und Menschen fühlbar zu machen. Er war mit Gott im Bunde und konnte in diesem Gefühl, wie Jakob, die Engel des Himmels zwischen Jehovah und sich auf- und niedersteigen sehen; und doch war er wiederum Nichts, als „Thon in des Töpfers Hand“, den der Töpfer jeden Augenblick zerschmettern konnte und zu zerschmettern berechtigt war. Fortwährend gebrochen von beiden Seiten — von Seiten des Menschen, der nicht genug thun konnte, und von Seiten Jehovah's, der, im Begriff seiner Gerechtigkeit den Lauf zu lassen, immer wieder Reue und Mitleid fühlte — bestand dieser ganze Vertrag blos dadurch, daß er im Widerspruch mit sich selbst an die Stelle des Rechts beständig die Gnade setzte, d. h. er existirte von der Hoffnung eines neuen Vertrags,

---

[1]) Jes. 43, 21—36.

den er, um bestehen zu können, von Anfang an im Keime vorausnahm.

Der nämliche Widerspruch tritt im Verhältniß Israel's zu den übrigen Völkern hervor. Diese Religion, deren Inhalt nach ihrer eigenen Aussage war, „Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben", in der sich eine so zarte Liebe ausspricht, daß sie ausdrücklich auch den Fremden als Nächsten bezeichnet und durch eine ausdrückliche Verordnung den Vogel im Neste schützt — auf welchem Weg sollte sie von ihren Anhängern der übrigen Menschheit mitgetheilt werden? Auf dem der unbedingten Gewalt, einer Gewalt, die noch nach dem späteren Gesetz (dem sogenannten Deuteronomium oder fünften Buch Mose) den Widerstand beim ausländischen Feind mit dem Tode der ganzen männlichen Bevölkerung, beim inländischen kananitischen Feind aber mit der Ausrottung auch der Weiber und Kinder bestraft. Auf diesem Weg hatte sie sich nach Moses' Befehl in Kanaan festgesetzt; auf ihm war sie durch die großen alten Propheten wie Samuel, denen Schwäche gegen den besiegten Feind Jehovah's Verbrechen gegen Jehovah selbst war, und durch die Verfasser des Deuteronomiums fortgebildet worden; in diesem Licht erschien auch den größten der späteren Propheten noch der Messias, — als Sieger, der die Völker mit der Schärfe des Schwertes züchtigt und dessen Kleider vom Blut der Erschlagenen triefen. Hier zeigt sich der Contrast in seiner ganzen Schneide. Die höchste Toleranz zu verwirklichen durch die höchste Intoleranz! Der Zweck und das Mittel heben sich gegenseitig auf.

Es wird hieraus Jedem klar sein: daß der Mosaismus,

nach dem erschöpfenden Ausdruck des Apostels Paulus, nur „Erzieher auf den Messias" oder, wie der Hebräerbrief durchführt, nur fortlaufendes Vorbild einer neuen höheren Offenbarung war.

Diese von Jesus gegebene Offenbarung löste den Kern des Judenthums von der Schale los, indem sie, durch klare Aussprache der höchsten in ihm verhüllten Wahrheit, den Vertrag, statt auf einen einzelnen äußern Vorgang, auf die ursprüngliche innere Wesenheit Gottes und des Menschen selbst gründete, und dadurch aus den Schranken des auserwählten Volkes auf die Menschheit, aus der Volksgenossenschaft auf das Individuum zurückführte.

„Gott" — so lautet diese Wahrheit zunächst — „ist liebender Vater aller Menschen, der nicht will, daß Eines seiner Kinder verloren gehe" (oder, wie Johannes es ausdrückt, „Gott ist Liebe"), „und Gott ist Geist, der im Geist angebetet werden muß."

Auf diesen zwei einfachen Sätzen beruht, wie Gfrörer vortrefflich entwickelt hat, die ungeheuere sociale Revolution, die das Christenthum allmälig in der Welt hervorgebracht hat. „Gott ist Geist und muß im Geist angebetet werden", damit fiel der Tempel zu Jerusalem, fiel die örtliche und nationale Beschaffenheit sämmtlicher bisheriger Religionen, fiel der bisherige Opfer- und Ceremoniendienst. „Gott ist liebender Vater und alle Menschen seine Kinder" — damit fielen die dem Alterthum schlechthin unüberwindlichen Schranken der Nationalität und des Geburtsstandes, damit war die moralische Einheit des Menschen-

geschlechtes gegeben. Zugleich ist durch den Inhalt beider Sätze von selbst jedes gewaltthätige Mittel zu ihrer Verwirklichung ausgeschlossen. Die Anbetung Gottes als Geist und als Liebe kann ihrer Natur nach nur auf dem Weg des Geistes und der Liebe verbreitet werden.[1])

Ebenso aber ist in diesen zwei Sätzen die innere Befreiung des menschlichen Gemüthes und Geistes ausgesprochen. In den bisherigen Religionen erschien Gott einerseits mit menschlichen Schwächen behaftet — selbst Jehovah, trotz der ihn von den Heidengöttern unterscheidenden absoluten Heiligkeit, ist nicht frei von Reue und Schwankungen —, andererseits wurde Gottes Erhabenheit über den Menschen nur durch Eigenschaften vorgestellt, welche zwischen Gott und Menschen eine unübersteigliche Kluft setzen. Gott war allmächtig, allwissend, allheilig, wie der Mensch ohnmächtig, beschränkt und sündlich ist — Eigenschaften, deren Vergleich mit der menschlichen Natur im alten Testament den traurigen Gedanken „was ist doch der Mensch, daß du sein gedenkst, und das Menschenkind, daß du dich seiner annimmst?" und unter den deistischen römischen Staatsmännern die bekannte Meinung erzeugen mußte, daß die Gottheit zu erhaben sei, um sich mit den menschlichen Dingen zu befassen. Jesus dagegen führte, ohne weder diese übermenschlichen Attribute zu schwächen, noch Gott menschliche Gebrechlichkeiten beizulegen, das Gottesgefühl auf diejenigen zwei Grund-

---

[1]) Vgl. Gfrörer's Geschichte des Urchristenthums, letzter Band „das Heiligthum und die Wahrheit" p. 38 ff. —

eigenschaften zurück, welche zugleich die göttlichsten und die menschlichsten sind.

Geist und Vaterliebe, wissenschaftlich ausgedrückt, das denkende und das zeugende Princip in Gott — sind die höchsten und umfassendsten Kräfte, welche die Vernunft dem göttlichen Wesen beilegen kann, zugleich aber die, worin die Kluft zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen aufgehoben ist. Denn sie sind die specifischen Merkmale der Persönlichkeit — sowohl der endlichen Persönlichkeit des Menschen, als der unendlichen Persönlichkeit Gottes. Der Mensch kann mit der Liebe des Kindes die Liebe des Vaters erwiedern, und im Geist und in der Wahrheit den Geist Gottes erfassen, d. h. mit seinem Geist in den göttlichen Geist eingehen. Zwischen ihm und Gott besteht trotz des unermeßlichen Abstandes die innerste Wesensgemeinschaft. Menschheit und Gottheit sind Eines, wie Vater und Sohn eines sind.[1])

In diese Befreiung des Gemüthes ist zugleich ein ebenso wesentlicher Fortschritt des Geistes eingeschlossen. Indem der Mensch Gott als das unendliche persönliche Urbild seiner endlichen Persönlichkeit empfindet, wird er sich Gottes als des absolut Einen bewußt. Erst damit tritt an die Stelle des Glaubens an Einen Gott der Glaube an Gott schlecht-

---

[1]) Was Jesus, wenn er bei Johannes die Einheit von Vater und Sohn schildert, zunächst von sich, als dem erst- und in seiner Art einziggebornen Sohn Gottes, sagt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater", „ich und der Vater sind Eins" (14, 9. 10, 30.), gilt im weitern Sinne von allen Söhnen Gottes, d. h. von der ganzen Menschheit. Wie er mit dem Vater Eins ist, so sollen die Andern (Joh. 17, 21.) zunächst mit ihm und dann in ihm mit dem Vater Eines werden.

hin; an die Stelle des Monotheismus und seines Gegensatzes, der Vielgötterei, der Theismus.

Der Unterschied zwischen dem jüdischen Monotheismus und dem heidnischen Polytheismus wird oft so gedacht, als habe der erstere das Dasein vieler Götter, der letztere das Dasein eines höchsten Gottes geläugnet. Der jüdische Monotheismus schloß ursprünglich nicht das Dasein, sondern die Verehrung anderer Götter aus; während der Polytheismus trotz der Vielheit die Einheit beständig im Hintergrund behielt. Jehovah ist nicht der einzige Gott, sondern der einzig anbetungswürdige, der einzig rettende „Gott der Götter", mächtig sind auch die Götter der anderen Völker, allmächtig ist nur er. Umgekehrt steht in der antiken Mythologie über allen Göttern der allmächtige „Vater der Götter und Menschen". Beide Religionen waren sich unter entgegengesetzten Verhüllungen, der Gottheit schlechthin, des absoluten Wesens bewußt. Der Polytheismus führte dieses Bewußtsein irre, indem er die Gottheit in ihre Eigenschaften oder vielmehr in die zahllosen Bethätigungen ihrer Eigenschaften in der Natur und in der organischen Welt zerstückte. Der Monotheismus zog es groß, indem er das absolute Wesen zum Nationalgott Israel's erhob. So wie nun die Menschheit sich der specifischen Eigenschaften Gottes bewußt wurde, fiel der Polytheismus als Personification der untergeordneten Bethätigungen, und fiel mit ihm sein Widerpart, der Monotheismus.

Es ist schon oft bemerkt worden — und erklärt sich daraus genügend —, daß Jesus mit keinem Worte die Einheit Gottes gelehrt hat. Indem er durch Charakterisirung des göttlichen Wesens den Gott ins volle Bewußtsein der

Menschen rief, der die Gottheit selber ist, und als solche nicht nur die Anbetung, sondern auch das Dasein anderer Götter ausschließt: beendigte er schweigend den alten Gegensatz zwischen dem Einen und den vielen Göttern.[1])

Man sieht nun leicht, wie weit die Grundanschauung Jesu eine über das alte Testament hinausgehende, ihm allein angehörige und neue war. Sie war, wie wir bereits gesagt, verhüllt schon im Judenthum oder vielmehr in der vom Judenthum aufbewahrten Urüberlieferung vorhanden. Wir meinen jene in ihrer Einfalt so bewundernswürdigen Worte der Schöpfungsgeschichte: „Gott schuf den Menschen Sich

[1]) Der Leser wird hier und im Nachfolgenden bemerken, daß wir theoretisch ausdrücken, was in den Evangelien lediglich praktisch ausgedrückt ist. Die Lehre von Gott ist bei Jesus nur Moral. Weder über das Dasein noch über die Eigenschaften Gottes sprach er je theoretisch. Gottes Sein setzt er als selbstverständlich für das Gemüth voraus, Gott der Vater bei den Synoptikern, und Gott der Geist bei Johannes sind in seinem Munde nur moralische Anweisungen für das Verhältniß des Menschen zu Gott, nicht begriffliche Umschreibungen des göttlichen Wesens. Jesus hat kein einziges Dogma als solches aufgestellt: was er aussagte, sagte und wollte er nur zu moralischen Zwecken aussagen. Aber indem er in seinen Aussagen immer in die innersten und wesentlichsten Bedürfnisse der Seele einging, wenn auch in populärer Form, sagte er damit — da Intelligenz und Gemüth im letzten Grunde Eins sind — immer zugleich etwas geistig Maßgebendes aus; oder, mit andern Worten, schloß die Verkündigung der „Gnade", die sein Zweck war, zugleich mittelbar die Verkündigung der „Wahrheit", schloß seine Moral die Dogmatik ein. Der Geschichtschreiber ist daher vollständig berechtigt, die Sprache des Gemüths, die Jesus allein sprach, in intellektuelle Form zu übersetzen, wofern er nur die von Jesus unmittelbar ausgesprochene Gemüthswahrheit getreu erfaßt.

zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn" — Worte, in welchen der Urinstinkt der Menschheit von Gott und sich selbst zusammengedrängt ist, und um die sich ihre Geschichte bewegen wird, so lange sie existirt. Der nächste Sinn dieser in den übrigen Büchern des alten Testaments verklungenen, erst im neuen wieder aufgeweckten Worte ist nach der Schöpfungsgeschichte selbst sehr einfach. Gott — erzählt sie — formte den Menschen aus einem Erdenklos nach seinem Bilde, und belebte ihn durch Einhauchung des Lebensodems, das heißt: der Mensch, wie er in die Augen fällt, als belebter Körper, ist das Abbild Gottes. Die Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch ist dem Erzähler eine so sinnlich unmittelbare, daß Gott in der Kühle des Nachmittags im Garten wandelt wie Adam, und daß Adam durch den Genuß des Lebensbaumes für den Tod unantastbar werden kann wie Gott selbst. Von diesem ersten sinnlichen Gefühl der Gottebenbildlichkeit bis zu dem klaren religiösen Bewußtsein derselben ist ein langer schwerer Weg, ein Weg, zwischen dessen Anfangs- und Endpunkt auf der einen Seite die nach dem Bilde des Menschen zu Sündern umgeformten heidnischen Götter, auf der andern der vom sündigen und sterblichen Menschen durch die unübersteigliche Kluft der Heiligkeit und Unsterblichkeit geschiedene Mosaische Gott liegt. Wie deutlich auch der Mensch von Anfang an seine Persönlichkeit als Gegenbild der göttlichen empfinden mochte: diese Empfindung mußte unfruchtbar bleiben, so lange er nicht über den Vergleichungspunct selbst, d. h. über den vollen Inhalt seiner Gottebenbildlichkeit aufgeklärt war.

Dieser Aufschluß war es, den Jesus gab, da er die von der ältesten Urkunde beschriebene sinnliche Wesensgleichheit zwischen Gott und Mensch zur moralischen und geistigen erhob. [1])

[1]) Man bemerke wohl, daß Jesus dies nicht im Gegensatz zum alten Testament, sondern in Erfüllung desselben that. Das Wort Jesu „Gott ist Geist" ist von den Modernen im Interesse des Pantheismus häufig so ausgedeutet worden, als habe er sagen wollen: „Das alte Testament lehrte euch einen körperlichen Gott, ich lehre euch einen körperlosen, blos geistigen;" oder mit dürren Worten: „Das alte Testament lehrte einen persönlichen, ich einen unpersönlichen Gott." Diese Auslegung ist schlechthin ungeschichtlich und im äußersten Grad irreführend. Ihr widerspricht nicht nur, daß Jesus das alte Testament beständig als die göttliche Grundlage voraussetzt, auf der er fußte — was bei einem so fundamentalen Widerspruch unmöglich gewesen wäre —, sondern noch mehr, daß er, wie jeder Unbefangene zugestehen muß, in seinen eigensten Aeußerungen Gott so lebendig persönlich auffaßte, als nur je das alte Testament, und als es überhaupt irgend geschehen kann. In der That aber konnte sich Jesus in einen solchen Widerspruch zum alten Testament gar nicht stellen, ohne gegen dasselbe eine auffallende, von jedem gebildeten Juden zu widerlegende Ungerechtigkeit zu begehen; denn das alte Testament faßt Gott eben so sehr als geistige Person auf, wie es ihn unläugbar als körperliche Person schildert; wie denn überhaupt mit der Vorstellung der lebendigen Persönlichkeit der Geist von vorneherein ebenso gegeben ist als der Körper.

Wenn Jesus sich gegen die, im alten Testamente unbestreitbar vorhandene, körperliche Auffassung Jehovah's nicht erklärte, so that er es ohne Zweifel, weil sie ihm nicht anstößig war, weil er in diesem wie in andern später zu besprechenden Fällen zwischen der bildlichen Ausdrucksweise und dem geistigen Gehalt des alten Testaments unterschied; weil, wie wir gleich sehen werden, das alte Testament unter der bildlichen Hülle eines beschränkten Körpers Gott in Wahrheit nur eine schrankenlose unermeßliche Körperlichkeit zuschreibt. Der Gegensatz zwischen Jesus und dem alten Testament ist also lediglich

Sehen wir jetzt, auf wie vielfache Weise Jesus aus der in jenen Sätzen gegebenen Grundanschauung die ganze Religion entfaltet.

---

ein relativer. Jesus gab der Einsicht, daß Gott Geist ist, erst ihren Werth, indem er die Geistigkeit als specifischen Vergleichspunkt zwischen Gott und Mensch erfaßte, und die noch nicht gezogene Folgerung der Anbetung im Geist und in der Wahrheit daraus zog; er gab dem Gefühl der Gottebenbildlichkeit seinen Werth, indem er die Ebenbildlichkeit als seelische nachwies, ohne sie als körperliche auszuschließen; — wie die älteste Urkunde sie als körperliche nachgewiesen hatte, ohne sie als seelische auszuschließen. — Eben deshalb sind jedoch auch diejenigen christlichen Theologen im Irrthum, welche die Anschauung Jesu schon im alten Testamente selbst ausgesprochen finden wollen. Sie ist darin mittelbar enthalten, in so fern sie daraus gefolgert werden kann; aber sie ist keineswegs, weder wörtlich, noch dem Inhalt nach, schon darin ausgesprochen. Was zunächst Moses betrifft, so wußte Moses freilich — wie Ewald es ausführt —, daß Gott der Unsichtbare, Unvergängliche, Ewige, kurz der Geist („der Gott der Geister alles Fleisches" 4 Mos. 16, 22) und als solcher der allein Mächtige, der alleinige Retter und Erlöser der Menschen sei, wenn sie sich mit ihrem Geiste zu ihm wenden; so wie er auch wußte und aussprach, daß die Gnade in Gott weitaus mächtiger sei, als das Recht. Was er aber nicht wußte, war: daß und wie der Widerspruch von Gnade und Recht in der göttlichen Liebe selbst ausgeglichen ist; und daß der göttliche und der menschliche Geist, trotz des Abstandes zwischen Gott und Mensch, wesentlich Eines sind. Die Begeisterung des Menschen mit dem göttlichen Geist erschien ihm, wie dem ganzen Alterthum, nicht als organische Wechseldurchdringung des göttlichen und menschlichen Geistes, sondern als sporadische Ausfüllung des irdischen Organs durch den von außen her mitgetheilten göttlichen Geist, d. h. als prophetische Begeisterung. Beides blieb auch den Propheten nach Moses verschlossen, so sehr sie sonst in der Erkenntniß der Geistigkeit und Liebe Gottes vorschritten. Sie erkannten, wenn sie, wie Jesajas 31, 3, Gott „Geist" nannten, wohl, daß Gott Geist ist, „wie der Mensch Fleisch" ist,

Als Vater ist Gott nicht nur Schöpfer der Welt, sondern er trägt für jedes seiner Geschöpfe, voraus aber für die Menschen, die fortwährende besondere Sorgfalt, die ein

---

aber sie erkannten nicht, wie Jesus, wenn er die Anbetung Gottes des Geistes „im Geiste" befahl, daß der Mensch Geist ist, wie Gott Geist ist. Wir können daher mit Ewald, wenn er Moses noch weiter den Grundgedanken beilegt: „Der göttliche Geist ist dem menschlichen Geiste ebenso verwandt als wieder unendlich überlegen; der wahre Gott ist zugleich der sein Ebenbild, den Menschen, stets nur zu erlösen Suchende", nur unter der Beschränkung übereinstimmen, daß Moses zwar Gott vollkommen als Urbild des Menschen, keineswegs aber den Menschen als seelisches Gegenbild Gottes erfaßt hat. Hätte er auch das Letztere erfaßt, so würde er weder die Versöhnung durch Thierblut statuirt, noch über die Unsterblichkeit geschwiegen haben; welches unläugbare Schweigen nur durch den bezeichneten Mangel, nicht durch die von Ewald angeführten Gründe zu erklären ist. Moses stellte Gott als das Modell das Menschen hin, ohne zu untersuchen, welche Kräfte der Mensch in sich hat, diesem Modell zu entsprechen, und was ihm nach dem Tode bevorsteht; und wurde gerade dadurch unwillkürlich „der Erzieher auf Christus". Dieser Mangel beeinträchtigt jedoch in keiner Weise Moses' weltgeschichtliche Größe. Abgesehen von seinen Verdiensten als Staatsmann und Gesetzgeber, beschränkt sich Moses' religiöses Verdienst um die Menschheit nicht blos darauf, durch den Cultus des Einen Gottes, mit Ausschluß der bildlichen Anbetung, den Monotheismus gegründet und den Theismus vorbereitet zu haben. Es würde dies zwar genügen, ihm die erste Bedeutung unter den Religionsstiftern der vorchristlichen Zeit zu sichern; selbst wenn wir in Erwägung ziehen, daß der Gedanke, im Gegensatz zu den andern Nationalculten seine Nation ausschließlich auf Einen Nationalgott zu concentriren, durch die Ueberlieferungen seiner Nation gewissermaßen politisch bedingt war und daß die Erfassung dieses Gottes als Geist der Geister und Gott der Götter durch seine Einsicht in die ägyptischen Geheimlehren gefördert wurde. Was aber Moses zu einer durchaus einzigen Größe der vorchristlichen Zeit erhebt, liegt noch tiefer. Moses

Vater für sein Kind trägt. Er ist liebende Vorsehung im höchsten schrankenlosesten Sinn; das geringste Thier steht unter seiner Obhut,[1] wie viel mehr die Menschen, „denen auch alle Haare an dem Haupt gezählt sind". Jede Furcht wegen Leib, Leben und Nahrung verwirft Jesus als heidnische Kleingläubigkeit; Gott, der das Gras auf dem Felde kleidet, das „heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird", der „die Vögel unter dem Himmel ernährt, ohne daß sie

---

war der Erste, der in schneidendem Contrast mit allen bestehenden Religionen die absolute Heiligkeit Gottes konstatirte und zur Richtschnur der menschlichen Moral erhob. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", dieser ihm unmittelbar angehörende Satz ist die Seele seines Gesetzes und aus ihm allein konnte im Lauf der Zeiten die vollkommene Religion hervorgehen. Sodann nahm Moses, während er seinen Gott so scharf von den heidnischen Göttern abgränzte, doch zugleich aus dem Heidenthum, nur in gereinigter Form, das tiefe Gefühl des Allwaltens Gottes in der Natur herüber, und verschmolz es auf die bewunderungswürdigste Art mit der streng persönlichen Auffassung Gottes. Jehovah ist so sehr Person, daß er mit Moses von Angesicht zu Angesicht spricht und daß wenigstens sein „Rücken" gesehen werden kann, und doch ist er zugleich der Allgegenwärtige und Allumfassende, der aus dem brennenden Dornbusch spricht und in der Feuersäule wandelt (2 Mos 3, 2. 13, 21), der im Gewitter, in dem Dunkel der Wolken und in der Saphirbläue des Himmels erscheint (2 Mos. 20, 18. 19, 9. 20, 21. 24, 15. 34, 5. 24, 10), der auf der Spitze der Berge thront und im Erdbeben seinen Willen kund gibt (2 Mos. 24, 17. 4 Mos. 16, 31), dessen Geist über dem Wasser waltet (1 Mos. 1, 2), der, mit Einem Wort, sich in allen Elementen offenbart. — Dies sind zwei Thaten des Gemüthes und des Geistes, mit denen keine religiöse Leistung vor Christus verglichen werden kann und welche die Ehrfurcht aller Geschlechter in Anspruch nehmen. —

[1]) Matth. 10, 29.

säen und ernten", weiß „im voraus, daß der Mensch dessen bedarf", und sorgt dafür.[1])

So wenig fürchtet Jesus durch diese menschlich-persönliche Vorstellung von Gott die Idee Gottes zu entwürdigen, daß er vielmehr wiederholt und in den stärksten Ausdrücken in seine Schüler dringt, sich Gott ganz mit demselben Vertrauen, mit der nämlichen Furchtlosigkeit zu nahen, wie sich unter uns Menschen das Kind seinem Vater naht. „Welcher ist unter euch Menschen, der seinem Sohn einen Stein bietet, wenn er ihn um Brod bittet? Wenn denn ihr, die ihr doch sündlich seid, euern Kindern gute Gaben gebt, wie viel mehr wird euer Vater denen, die ihn bitten, Gutes geben?"[2]) Kein Bild ist ihm daher deutlich, kein Ausdruck stark und menschlich genug, um die Jünger zur zuversichtlichsten Bitte zu ermuntern, und ihnen die Kraft derselben klar zu machen.[3]) Unfehlbar, lehrt er, wirkt das

---

[1]) Matth. 6, 25—32.

[2]) Matth. 7, 9—11.

[3]) „In einer Stadt war ein Richter, der Gott nicht fürchtete und keinen „Menschen scheute. Es war aber eine Wittwe in dieser Stadt, die „kam zu ihm und sagte: schaffe mir Recht gegen meinen Widersacher! „Der Richter wollte eine Zeitlang nicht; dann aber sagte er zu sich „selbst: wenn ich auch Gott nicht fürchte und keinen Menschen scheue, „so will ich doch, weil mir diese Wittwe Ungelegenheit macht, ihr „Recht schaffen, damit sie nicht beständig komme und mich plage. Hört „ihr, was der ungerechte Richter sagt? Und Gott sollte nicht „seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, Recht „schaffen, wenn er auch mit seiner Hülfe verzieht?" (Luc. 18, 1—7.)

„Wer von euch hätte einen Freund, und ginge zu ihm um „Mitternacht, und spräche zu ihm: „„Freund, leihe mir drei Brode, „denn ein Freund von mir ist von der Reise zurückgekommen und ich

Vertrauen des gläubigen Gemüths auf Gott zurück. „Alles, was ihr bittet im Gebet, glaubt nur, daß ihr es empfangen werdet, so wird es euch werden. Wenn Jemand zu diesem Berge spräche: „hebe dich und wirf dich ins Meer", und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, was er sagt: so wird ihm geschehen, was er sagt." [1])

Wer mit der ganzen Kraft des Gemüthes in Gott eindringt, kann sicher sein, daß sich ihm das göttliche Gemüth nicht entzieht. Gott ist uns so nahe nnd seine Beziehung zu uns so unmittelbar, daß wir, wenn wir nur vertrauen, uns seines Willens vergewissern, ja bis auf einen gewissen Grad bemächtigen können.

Wie tief daher auch der Mensch gefallen sei: er ist gerettet, sobald er zur Vaterliebe Gottes Vertrauen schöpft. Das Wesen der Liebe „ist, nicht zu tödten, sondern lebendig zu machen," „nicht zu richten, sondern selig zu machen." Dies ist der Inhalt der berühmten drei Gleichnisse im 15ten Kapitel des Lucas, namentlich des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. Der Bruder des verlorenen Sohnes wundert sich, daß der Vater den Ungerathenen, der sein Erbtheil mit Huren

---

„habe ihm Nichts vorzusetzen;"" und Jener antwortete von innen: „„mach' mir keine Ungelegenheit, die Thüre ist schon verschlossen und „die Kinder sind mit mir zu Bett, ich kann nicht aufstehen und es dir „geben;"" — ich sage euch, wenn er auch nicht deshalb aufstünde „und es ihm gäbe, weil er sein Freund ist, so würde er doch wegen „seiner Zudringlichkeit aufstehen und es ihm geben. So sage ich euch „denn: bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; „klopfet an, so wird euch aufgethan werden." (Luc. 11, 5—10.)

[1]) Marc. 11, 24. 23.

verpraßt hat, mit Gesängen und Reigen empfängt und ihm zu Ehren ein Kalb schlachtet, während er ihm, „der doch noch nie sein Gebot übertreten", niemals auch nur einen Bock geschlachtet habe. Der Vater antwortet ihm: „mein Sohn, du bist allezeit bei mir und Alles, was mein ist, ist dein; du solltest aber gutes Muthes sein, denn dieser Bruder war todt und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist wieder gefunden worden." „Also wird", schließt Jesus sämmtliche drei Gleichnisse, „vor den Engeln Gottes über Einen Sünder, der Buße thut, Freude sein vor neun und neunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen." [1])

In keinem seiner Worte hat Jesus einen schärfern Einblick in seine Anschauung vom Wesen Gottes und des Menschen gegeben, als in diesen letzten, auf den ersten Blick so paradoxen Worten. Wie reimt sich diese unbillige Liebe mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes? Wie kann der gerechte Gott den, der seine Gebote mit Füßen getreten, höher halten als den, der sie „nie übertreten"; wie kann der heilige

[1]) Der Bruder des verlorenen Sohnes ist hier, wie auch die neun und neunzig Gerechten, nicht blos in der eigenen Einbildung gerecht, sondern er hält wirklich die Gebote des Vaters. Seine Gerechtigkeit ist jedoch durch den ihm beigegebenen Zug von Scheelsucht gegen seinen Bruder als jene uns schon bekannte jüdische Gerechtigkeit bezeichnet, welche ihre Pflichten erfüllt und von Andern das Gleiche verlangt, von dem Höchsten aber, einer Alles vergessenden und vergebenden Liebe gleich der des Vaters in der Parabel, keine Ahnung hat, weil sie sich vollkommen und den Sünder durch einen absoluten Gegensatz von sich getrennt wähnt. Ebenso sind die neun und neunzig Gerechten charakterisirt durch den Zusatz „die der Buße nicht bedürfen". —

Gott den, wenn auch büßenden, Sünder dem vollkommenen vorziehen, welcher „der Buße nicht bedarf"? Man wird antworten: weil es im Sinne des Gleichnisses selbst, im Sinne Jesu überhaupt eine solche Vollkommenheit nicht gibt. Zugegeben; aber was soll nun der doch gewiß ernsthaft gemeinte Vergleichungspunkt in sämmtlichen drei Gleichnissen? Gott freut sich des reuigen Sünders mehr, als ob der Gerechten, gerade so, wie sich der Vater des zurückgekommenen Sohnes mehr freut als des stets gehorsamen, das Weib des wiedergefundenen Groschen mehr als der zehn nie verlorenen, der Hirt des Einen aus der Verirrung heimgebrachten Schafes mehr als der neun und neunzig nie verlaufenen.

Die göttliche Liebe, ganz wie die menschliche, freut sich des Wiedergefundenen mehr als des nie Verlorenen, dessen, worum sie sich in Schmerzen bemühen muß, mehr als des nie Gefährdeten; ihre höchste Lust ist, nach Jesu eigenem Ausdruck, „zu suchen und zu retten, was verloren ist", ihre höchste Blüthe: die Vergebung. Wenn es also nach Gottes eigenem Plan keine solche Vollkommenheit unter den Menschen gibt: warum anders gibt es keine, als weil das göttliche Gemüth in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe sich nur am sündigen, nicht am vollkommenen Menschen bethätigen konnte?

Wenn die menschliche Natur nicht auf fertige Vollendung, sondern auf ringende Entwickelung, nicht auf versuchungsfeste Unschuld, sondern auf mühesame Ueberwindung der Schuld, nicht auf kampflosen Sieg, sondern auf siegreichen Kampf berechnet erscheint; wenn sie, ursprünglich auf das Höchste

angelegt, diesem Höchsten nur durch eine Entwickelung zugeführt wurde, kraft deren sie mit dem ersten selbstischen Akt auf eine mit ihrer Ur- und Endanlage schroff kontrastirende Stufe herabfallen mußte, um von unten herauf allmälig wieder zu ihrem Endziel emporzuklimmen: warum anders geschah dies, als weil ihr Schöpfer und Vorbild, Gott selbst, sich nicht der todten Ruhe, sondern des lebendigen Ringens, nicht der gegensatzlosen Indifferenz, sondern der bewußten Ueberwindung des Bösen, nicht der abgeschlossenen Vollkommenheit, sondern der wachsenden Vervollkommnung freut? Der Gott Jesu und der mosaische Gott stehen also dem Menschen auf sehr verschiedene Weise entgegen. Beide halten ihm als Endziel das höchste Gebot vor: du sollst vollkommen sein, denn ich bin vollkommen. Aber der mosaische Gott verlangt wie ein Herr von seinem Knechte das Schwere, ja das Unmögliche; der Gott Jesu verlangt wie ein Vater von seinem Kinde das Mögliche, ja das „Leichte". Der Erstere imponirt dem Menschen seine Vollkommenheit als der, vor welchem nichts Unvollkommenes besteht; der Zweite lädt ihn zu der seinigen ein als der, welchem Vervollkommnung aus der Sünde heraus theurer ist als versuchungslose Vollkommenheit. Der mosaische Gott ist ungerecht gegen den Menschen, wenn er vom Menschen fordert, was zu leisten er ihm nicht verliehen hat, und abermals ungerecht, wenn er im Falle der Nichtleistung Gnade für Recht ergehen läßt. Im Gotte Jesu ist die Gerechtigkeit und die Gnade ausgeglichen. Er ist so gnädig als gerecht, wenn er vom Menschen nur Vervollkommnung fordert; er ist so gerecht als

gnädig, wenn er so lange verzeiht, als der Mensch sich nicht selbst von der Vervollkommnung ausschließt.

In dieser moralischen Auffassung Gottes ist zugleich die geistige Kluft überbrückt, die im alten Testament Gott den Geist „vom Menschen, der Fleisch ist", schied. Als Geist, wie als liebender Vater, ist Gott nunmehr Eines Wesens mit dem Menschen. Dieser Gott, der allein vollkommene, selige, heilige Geist, freut sich gleichwohl wie der Mensch des Werdens, Wachsens, des Strebens. Dieser Mensch, der als Fleisch unaufhörlich strauchelt, zeigt sich gleichwohl als Geist von Gottes Geist, indem er ebenso unaufhörlich nach dem Absoluten strebt, ringt und kämpft. Der Mensch, obwohl endlich beschränkt, kann doch Gott im Geiste und in der Wahrheit erfassen, und Gott, obwohl der unendliche absolute Geist, kann sich doch mit dem menschlichen Geiste organisch verschmelzen.

Die Mittheilung des göttlichen Geistes erscheint daher in den Reden Jesu als eine allgemeine, bleibende und vollständige, während sie im alten Testament eine vereinzelte, intermittirende und stückweise ist. „So wenig ein Vater seinem Sohne statt des erbetenen Brodes einen Stein bietet oder statt des erbetenen Eies einen Skorpion: so wenig verweigert der himmlische Vater denen, die ihn darum bitten, den heiligen Geist." [1]) Wie ein Vater seinem Kinde gibt, was ihm zu Gebot steht, so gibt Gott uns, als das Nächstliegende und zugleich Beste, seinen eigenen Geist. Was Jehovah vorzugsweise dem jüdischen Volke und unter diesem seinen Propheten mitgetheilt

---

[1]) Luc. 11, 10—13.

hat, gibt der Gott Jesu allen Gläubigen unter allem Volk. Was die Propheten als sporadische Begeisterung und zu einzelnen Zwecken überkamen, empfängt jetzt der Mensch für immer und als durchdringende Erfüllung seines Wesens: Gott selbst [1]) „kommt zu ihm und macht Wohnung bei ihm". In der Auffassung Jesu erfüllte sich, was Moses als höchstes Ideal gewünscht hatte: „wollte Gott, daß das ganze Volk (nicht blos ich und die Meinigen) prophetisch ergriffen wäre und daß der Herr seinen Geist über Alle kommen ließe!" Erst damit ist nun die schon im alten Testament erkannte Wahrheit, daß Gott, wenn er den Menschen prüft und züchtigt, nur aus Liebe züchtigt, vollständig erklärt. Wenn Gott seinen Geist keinem Bittenden verweigert, wenn die größte Gabe, die er zu verleihen hat, zugleich die allgemeinste und gewisseste ist: wie sollte er uns Minderes verweigern, oder, wenn er es thut, es aus andern als den liebendsten Absichten thun? Das gränzenlose Vertrauen, das Jesus vom Gläubigen fordert, der unbeschränkte Einfluß, den er der gläubigen Bitte zuschreibt, wurzelt in der Gewißheit, daß Gott dem Menschen Nichts versagt, was zu seinem Glücke gehört, wenn er ihm das Höchste am wenigsten versagt — sein eigenes Wesen. Gibt er sich selbst, „wie sollte er uns mit Sich nicht Alles geben"?

Dieser moralischen und geistigen Vaterschaft Gottes entspricht nun die Kindschaft des Menschen.

Schon von Geburt aus, kraft der Natur, sind die Menschen, als Geschöpfe und zwar ebenbildliche Geschöpfe Gottes,

---

1) Joh. 14, 23.

seine Kinder. Aber dieser leiblichen Kindschaft muß, da in der Natur, wie sie sich durch den Fall gestaltet hat, das Gute und das Böse, das göttliche und das teuflische Prinzip gemischt sind, die geistige folgen.[1]) Als Geist hat der Mensch freie Wahl, sich zwischen den zwei Prinzipien, in die er hineingestellt ist, zu entscheiden. Er kann, im Fleische verharrend, der Knechtschaft des Bösen verfallen, und er kann, das Fleisch überwindend, sich zur Kindschaft Gottes erheben. Dazu gehört, bei der Verderbniß der menschlichen Natur, eine Umwandlung von innen heraus, die einer neuen Geburt gleicht. Die kindliche Reinheit, die der Mensch ursprünglich besaß und die er in Folge der hochmüthigen Entgegensetzung seines Eigenwillens gegen Gott verlor, muß jetzt im bewußten Gegensatz zum Bösen wieder sein Eigenthum werden. „Wenn ihr euch nicht umwandelt und werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht ins Himmelreich kommen.“ „Wer nicht von neuem geboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“ [2])

Indem der Mensch diese Neugeburt erstrebt, tritt er aus der Sphäre der bloßen Natur, des ihm ohne sein Zuthun erblich angebornen Fleisches, in die Sphäre des Geistes ein. Die Wiedergeburt ist die „Geburt aus dem Geist“.

---

[1]) Wir dürfen diese Vordersätze unbedenklich als Ansicht Jesu aussprechen, da Jesus sich nicht nur zur Erläuterung des Wesens der Ehe auf die mosaische Schöpfungsgeschichte beruft (Matth. 19, 4), sondern auch (Joh. 8, 44) ausdrücklich auf die Geschichte des Falls anspielt.

[2]) Matth. 18, 3. Joh. 3, 3.

„Niemand kann in das Reich Gottes kommen, es sei denn, daß er aus Wasser und Geist geboren werde.“ [1])

Suchen wir diese Vorstellung genau zu erfassen, so drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältniß Jesus die Freiheit des Geistes, kraft welcher die Wiedergeburt vollzogen wird, zu den angeborenen natürlichen Anlagen gedacht habe? Dachte er die menschliche Natur so verderbt, daß er auf diese Anlagen keinen Werth legte? Dachte er umgekehrt gewisse Anlagen, die für die Wiedergeburt empfänglich, und andere, die ihrer schlechthin unfähig sind? Und wenn nicht, wie vermittelte er die Freiheit des Willens mit der im ererbten Fleische gegebenen Prädestination? — Glücklicher Weise können wir diese Fragen beantworten. Die psychologische Anschauung, von der Jesus ausging, ist uns in den Evangelien erhalten. Sie ist ebenso entfernt von der falsch orthodoxen Ansicht, welche Göthe mit den Worten „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel“ charakterisirt hat, als von der entgegengesetzten, wornach die günstige Naturanlage für sich allein genügen würde, den Menschen zum Ziel zu führen. Sie versöhnt die prädestinirten Unterschiede mit der religiösen Willensfreiheit, ohne sie irgend aufzuheben.

Zunächst nämlich erkennt Jesus die angebornen Unterschiede des Naturells vollständig an, indem er sie selbst schil-

---

[1]) Joh. 3, 5. Jesus meint die Wiedergeburt „aus Wasser und Geist“, indem er die Taufe als äußeres Symbol der geistigen Umwandlung dem innern Acte voranstellt. Die geistige Neuschöpfung wird als Wirkung des Geistes in und mit dem Wasser bezeichnet, wie die physische Schöpfung nach der mosaischen Erzählung aus dem Schweben des Geistes über dem Wasser hervorging.

dert. Die moralische Constitution der Einen gleicht nach ihm dem guten Erdreich, das, weil es in die Tiefe geht, reichliche Frucht bringt. Die Andere ist wie der Weg neben dem Ackerland, auf den die Saat nur fällt, um alsbald von den Vögeln gefressen zu werden, weil er unfähig ist, sie in sich aufzunehmen: diese „verstehen das Wort nicht", obgleich es „in ihr Herz gesäet wird", und „der Satan nimmt es sofort aus dem Herzen wieder weg". Wieder Andere gleichen dem nur von einer leichten Erdschicht bedeckten steinichten Boden, der den Samen zwar emportreibt, aber, weil es an Tiefe fehlt, nur schnell verdorrende Frucht bringt: es sind die „wurzellosen", „wetterwendischen" Gemüther, die irre werden, sobald sich Trübsal und Verfolgung erhebt.[1]) Jesus unterscheidet sonach drei Naturelle: zwei, deren eines von entschieden edler, das andere von entschieden schlechter Neigung ist, und ein drittes, das oberflächlich und haltlos dem Guten und Bösen gleich ausgesetzt ist. Das edle Naturell selbst (und somit auch die andern) ist in den mannigfachsten Abstufungen vorhanden. Dem Einen hat Gott, wie Jesus in einem andern Gleichniß ausführt, einen, dem Andern zwei, dem dritten fünf Centner verliehen,[2]) und Jeder hat nach dem Maße seiner Begabung mit seiner Begabung zu schalten.

Allein trotz dieser prädestinirten Unterschiede kann sich vermöge des freien Willens jede Anlage zur Kindschaft Gottes durchdringen, jede der Knechtschaft des Bösen verfallen. Das beste Erdreich kann Nichts tragen, ohne die Saat

---

[1]) Matth. 13, 1—23.

[2]) Matth. 25, 14 ff.

von oben in sich aufzunehmen; das schlechteste Naturell bekommt den Samen ins Herz und kann ihn vor dem Untergang wahren, wenn es will. Ein Anderes ist das Naturell, ein Anderes der Gebrauch, den Jeder von seinem Naturell macht. Viele, deren Naturell ursprünglich dem guten Erdreich gleicht, werden im Verlauf ihrer Entwickelung gleich der „Saat, die von den Dornen erstickt wird": sie lassen den Samen, der in ihnen hätte Frucht bringen können, „von den Interessen der Welt und dem Reiz des Reichthums ersticken". [1]) Auch bei günstiger Entwickelung bringt das gute Erdreich sehr verschiedene, „bald dreißig=, bald sechzig=, bald hundertfältige Frucht"; aus Einem von der Natur verliehenen Pfunde macht der Eine fünf, der Andere zehn Pfund, während der Dritte es brach liegen läßt. [2])

Jeder Mensch also, ist die Meinung Jesu, hat einen dämonischen Punkt in sich, an dem er straucheln, und jeder hat einen gottverwandten Punkt, an dem er sich aufrichten kann. Bei aller Verschiedenheit sind sich die Menschen darin gleich, daß sie alle — wenn auch in der äußersten Abstufung nach beiden Seiten — den Keim des Guten und alle den Keim des Bösen in sich tragen. Es gibt weder eine unbedingte Güte noch eine unbedingte Verderbtheit der menschlichen Natur; weder eine absolute Vorherbestimmung von Seiten Gottes, noch eine isolirte Willensfreiheit von Seite des Menschen. Der göttliche und der menschliche Wille

---

[1]) Dies ist die Bedeutung der im Gleichniß vom Samen (Matth. 13, 7 und 22) geschilderten vierten Klasse.

[2]) Luc. 19, 12 ff.

müssen zusammenwirken. Niemand kann des göttlichen Beistands entbehren, Niemand zum Ziele kommen, „es ziehe ihn denn der Vater", aber Jeder erhält ihn, der sich ziehen lassen will, denn der Wille des Vaters in der Sendung des Sohnes ist, zu suchen und zu retten, was immer verloren ist.[1]) Kein Mensch, wie hoch er auch stehe, kann eine sittliche Stufe erreichen, auf der er nicht, der göttlichen Vollkommenheit gegenüber, „ein unnützer Knecht bliebe, der nur seine Schuldigkeit gethan", aber auch keiner, wie tief er gesunken sei, so tief sinken, daß Gott ihn, wenn er bereut, nicht wieder erheben könnte.[2])

Wer also steht, muß zusehen, daß er nicht falle. „Wer sich selbst erhöht", indem er sich der Natur ohne die göttliche Führung überläßt, wird „erniedrigt", wer sich dagegen erniedrigt, indem er die Gebrechen der Natur durch die göttliche Hülfe ersetzt, wird „erhöht" werden. Jede Anlage kann untergehen, wenn sie zu schweren Versuchungen ausgesetzt, jede gedeihen, wenn sie durch günstige Führungen unterstützt wird. Der Mensch wird daher von Gott nicht nach der angebornen Anlage, sondern nach dem, was er kraft des Willens aus dieser Anlage gemacht hat, nicht nach dem Naturell, sondern nach der in seine Hand gelegten Ausbildung des Naturells gerichtet werden.

Diese Wahrheiten, auf denen der Beruf und die Nothwendigkeit der Religion im Gegensatz zur natürlich

---

[1]) Joh. 6, 44. Luc. 19, 10. Joh. 3, 17. 18.

[2]) Die einzige von Jesus gesetzte Ausnahme, die Sünde gegen den heiligen Geist, schließt ihrem Wesen nach die Reue aus. Was Jesus darunter verstanden, wird später erhellen.

gegebenen Ungleichheit der Charaktere beruht, sind nicht nur dem religiösen Gemüth verständlich. Jeder Weltmann von Ehre und Erfahrung anerkennt sie, und die ganze Geschichte bestätigt sie. Wir sagen ganz das Nämliche, wenn wir im gewöhnlichen Leben sagen: daß in den größten Naturen, wenn sie sich überheben, ein Punkt ist, von dem aus sie der Leidenschaft erliegen, in den niedersten aber ein Punkt, von dem aus sie sich, wenn sie sich in Reue fassen, veredeln können; daß das beste Naturell durch widrige Schicksale verwildern, und das schlimmste durch günstige Umstände gehoben werden kann; daß das individuelle Verdienst nicht sowohl nach der Anlage als nach dem Maß, wie mit der Anlage geschaltet wird, zu würdigen ist. Jesus hat diese Wahrheiten nicht blos in den schon angeführten Aeußerungen ausgesprochen. So wie er einerseits in dem verlornen Sohn, dessen Elend so groß ist, daß er sich mit den Träbern zu füllen begehrt, die die Schweine fressen, die tiefste Versunkenheit charakterisirt, die aber doch von Gott wieder aufgerichtet wird, weil sie von innen heraus bereut: so bezeugt er in der Aeußerung „warum nennst du mich gut? Niemand ist gut als Einer, Gott", [1]) ausdrücklich, daß auch die gottverwandteste Natur und die gottinnigste Willensrichtung der Natur (denn beides legt er sich aufs Entschiedenste bei) nur des reinen Strebens nach Vollkommenheit, nicht aber der jedem Fall entrückten Vollkommenheit fähig ist. Er lehrt ferner seinen Schülern jene für alle Naturen gleich angemessene charakteristische Bitte des Vaterunser: „Führe uns nicht in Ver-

[1]) Marc. 10, 18.

suchung, sondern erlöse uns vom Bösen." Er bezeichnet endlich in dem Gleichniß von den verschiedenen anvertrauten Pfunden,[1]) über deren Verwendung der Herr von dem Knechte Rechenschaft fordert, ganz in der obigen Weise den Standpunkt, von dem der göttliche Richter beim Gericht ausgehen wird, und fügt dort noch jene merkwürdige Moral der Fabel bei: „wer hat, dem wird gegeben werden, von dem aber, der nicht hat, wird auch genommen werden, was er hat;" d. h. das Naturell selbst wird in dem Maße und in der Richtung gesteigert, als der Mensch es vermöge seines Willens ausbildet, und in dem Maße herabgedrückt, als er es brach liegen läßt.

Dieser Ausspruch führt uns zur Vorstellung von der Wiedergeburt zurück, welche durch ihn erläutert werden wird.

Zwei Gesetze sind, nach der Ausdrucksweise Jesu, im Menschen: das Fleisch und der Geist. Ursprünglich zur Harmonie bestimmt, streben sie jetzt gegen einander: „das Fleisch begehrt gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch." Der Geist ist sich von Natur aus „Gottes, dessen unschaubares Wesen er in den Schöpfungswerken durch Nachdenken erschaut," und des göttlichen Gesetzes bewußt, welches „ins Herz geschrieben ist". Das Fleisch dagegen „ist unter die Gewalt der Sünde verkauft". So hat der Mensch „zwar das Wollen, aber das Vollbringen des Guten findet er nicht"; „er thut nicht, was er thun möchte, das Gute, sondern er thut, was er nicht will, das Böse, so daß nicht er selbst, sondern die in ihm wohnende Sünde es zu thun scheint."

---

[1]) Luc. 19, 11 ff.

„Er hat Lust am Gesetze Gottes, dem innern Menschen nach; in seinen Gliedern aber ist ein anderes Gesetz, das dem Gesetz seiner Vernunft entgegen kämpft und ihn unter die Sünde gefangen nimmt: so dient er mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetze der Sünde." [1])

Bei diesem vom Apostel Paulus ganz im Sinne Jesu geschilderten, die Freiheit des Geistes fast aufhebenden Zwiespalt unserer Natur bliebe uns Nichts übrig, als der traurige Schluß des Apostels: „ich elender Mensch, wer wird mich retten von diesem Leib des Verderbens!" — fände sich nicht, daß der Geist in uns fähig ist, seine Freiheit vom Fleische in dem Maße zu steigern, als er sich jenem Geiste zuwendet, den er, wie er innerhalb seines Organismus sich als Kern des vergänglichen Körpers fühlt, so innerhalb des Universums als den einzig unvergänglichen Grund der vergänglichen Welt empfindet. Der Kampf mit dem Fleische, der ihm auf sich allein gestellt zur beständigen Niederlage wird, wird ihm, wenn im Zusammenhang mit dem ewigen Geist, zum fortwährenden Sieg. Indem er so dem Fleische als dem Sündlichen und Vergänglichen abstirbt und in den Geist als das allein Ewige und Heilbringende eingeht, wird er zum neuen Leben geboren. Er kann zwar das Gesetz des Fleisches, das „in seinen Gliedern ist", nicht aus seinen Gliedern entfernen. Diese Glieder sind ja eben dem Tode bestimmt und die rettende Neugeburt besteht darin, daß er sich des Todes, dieser scheinbar höchsten Gefahr, als der Erlösung und Verherrlichung des Geistes bewußt wird. Während wir

---

[1]) Gal. 5, 17. Röm. 1, 20. 32 und 2, 15. Röm. 7, 14—25.

in der physischen Geburt des fleischlichen Lebens blos theilhaftig werden, um dem Tode entgegen zu gehen, der unvermeidlich damit verknüpft ist: wird uns in der geistigen Geburt gerade der Tod des Fleisches zum Vollgewinn des neuen Lebens. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch", ruft Jesus aus, „wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht. Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer aber sein Leben in dieser Welt haßt, der wird es zum ewigen Leben bewahren."[1]) Wer das Leben in die fleischliche (sinnliche) Persönlichkeit setzt und nur sie erhalten will, wird ihrer und mit ihr des ewigen Lebens verlustig gehen; wer aber sein Leben dem Allgemeinen und Ewigen weiht, ihm, wo es Noth thut, die sinnliche Persönlichkeit opfert und, unbekümmert um der letzteren Geschick, nur die Vereinigung mit dem Allgemeinen und Ewigen erstrebt: der wird es voll erhalten.

Indem der Mensch sich auf diese Weise entweder dem Fleisch oder dem Geist, entweder dem widergöttlichen Prinzip, wodurch das Fleisch zur Sünde und zum Tode vergiftet worden, oder dem göttlichen Prinzip ergibt, welches der Quell und Halt alles Lebens ist, wirkt das eine oder das andere Prinzip auf ihn zurück und geht in ihn über. Die dem allgemeinen Prinzip fremden persönlichen Eigenschaften werden abgestoßen, die ihm verwandten neu belebt. So werden die Menschen entweder „aus Gott geboren" oder „aus dem

[1]) Joh. 12, 24. 25. Mark. 8, 35, nebst den gleichlautenden Stellen der andern Synoptiker.

Bösen", „Kinder des Lichtes oder der Finsterniß", „Kinder Gottes" oder „Kinder des Teufels".[1]) Das Individuum verwächst mit dem Prinzip, bis bei dem Gutgearteten auch die Lücken der Anlage vom göttlichen Prinzip ausgefüllt, bei dem Schlechtgearteten auch die bessern Elemente vom dämonischen Prinzip aufgezehrt sind. Wo das Licht eindringt, erleuchtet es auch die dunklen, wo die Finsterniß, überdeckt sie auch die lichten Stellen des Naturells; „wer hat, dem wird gegeben, wer nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat." Wie in der physischen Geburt die Natur der Eltern, so überkommen wir in der geistigen Geburt die Natur des Prinzips, aus dem wir geboren sind. „Was vom Fleisch geboren ist", sind Jesu eigene Worte, „ist Fleisch, und was vom Geist geboren ist, ist Geist."[2])

Das Gesetz des Fleisches ist „der Buchstabe", die Sünde und der Tod; das Gesetz des Geistes ist die „Freiheit", die „Gerechtigkeit" und das „Leben".

„Der Geist ist es", sagt Jesus gegenüber der buchstäblichen Auffassung, „der lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze",[3]) oder, wie Paulus es ausdrückt, „der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig". Wer dem Buchstaben dient, dient nur, um täglich aufs neue zu erfahren, daß er ihm nicht genügen kann. Alle seine Mühen sind vergeblich; denn hat er ihm in tausend Stücken genügt und strauchelt nur einmal, so ist aufs neue der Fluch verwirkt; ja wäre die

---

[1]) Joh. 1, 13. 8, 44.
[2]) Joh. 3, 6.
[3]) Joh. 6, 63.

Erfüllung des Buchstabens auch möglich, so würde er trotzdem immer noch hinter dem Wesen zurückbleiben, dessen Inhalt unendlich ist; hätte er allen einzelnen Vorschriften des Gesetzes genug gethan, so würde vor der buchstäblich niemals zu erreichenden Grundforderung des Gesetzes: „liebe Gott von ganzer Seele und deinen Nächsten wie dich selbst", seine ganze Errungenschaft wieder zusammenstürzen. Die Frucht seiner Mühen ist, daß er den Fluch, den er zu meiden strebt, selbst auf sich herabzieht; daß er seine Kraft, statt sie zu stärken, Stück für Stück aufreibt; daß er das Todesurtheil, dem er entgehen will, sich selber sprechen muß.

Wer dagegen, dies fühlend, in den Geist des Gesetzes eingeht, indem er, statt den einzelnen Vorschrifteu nachzujagen, die Urforderung in sich erweckt, aus welcher sämmtliche einzelne Vorschriften hervorgehen, der hat den Weg zum Ziel gefunden und kann, ob er auch tausendmal strauchelt, nicht mehr vom Ziele abirren, wenn er ihn fest verfolgt. Denn jene Urforderung ist eben der göttliche Funke, den er als Mensch im Innern trägt, den Jeder in sich zu entzünden vermag, und welcher, einmal entzündet, genährt, zur leuchtenden, wärmenden und endlich die Schlacken des Fleisches verzehrenden Flamme wird. Während der Unglückliche, der dem Buchstaben dient, mit jedem Schritt vorwärts sich immer weiter vom Ziel entfernt, weil die Pein der äußern Erfüllung seine innere Kraft nur schwächt, schöpft er aus jedem Kampfe neue Kraft, weil durch jede Reibung das Lebensprinzip gestärkt und erhöht wird, das in ihm arbeitet; während jener, sich allein überlassen, einem unerreichbaren Ideal gegenübersteht, kämpft er mit Hülfe des Gottes selbst, den er im Busen

trägt und dessen Kraft seine eigene wird. Zwar bleibt er nach wie vor mit dem Fleische behaftet, aber den endlosen Gebrechen des Fleisches setzt er die unendliche Kraft des Geistes, den unablässigen Mängeln der einzelnen That das unablässige Wachsthum der Gesinnung entgegen. Die Augen aufs Ziel gerichtet, „streckt er sich nach dem, was vor ihm liegt, und vergißt, was hinter ihm liegt"; strauchelt er, so geschieht es nur, um mit doppelter Kraft sich wieder aufzurichten.

Ja die Sünde selbst, während sie dem Andern Ursache des Todes wird, erweist sich ihm, nach Jesu ausdrücklicher Lehre, nur als Reizmittel zur Vervollkommnung, indem sie vermittelst der Vergebung, mit der ihm die göttliche Liebe entgegenkommt, das Feuer seiner eigenen Liebe entzündet und nährt, und so das in ihm wirkende Lebensprinzip erhöht. Denn „wem wenig vergeben wird, der liebt wenig"; je mehr ihm vergeben werden mußte, desto mehr liebt er, und „weil er viel liebt, wird ihm wiederum (wenn er auch oft noch strauchelt) viel vergeben".[1])

[1]) „Ihre vielen Sünden", sagt Jesus (Luc. 7, 47) von der Sünderin, die durch ihre Thränen, ihre Reue und durch die Salbung seiner Füße ihre Liebe bewiesen hatte, „sind ihr vergeben, weil sie viel geliebt hat, wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig." In jedem der beiden Glieder dieses Gegensatzes ist der korrespondirende Gedanke zu ergänzen, im ersten Glied: „wer wenig liebt, dem wird wenig vergeben"; im zweiten Glied: „wem viel vergeben wird, der wird viel lieben". Nur die Liebe von Seiten des Menschen kann Gottes Vergebung erwirken; nur die Vergebung von Seiten Gottes des Menschen volle Liebe entzünden: wo keine menschliche Liebe, da ist auch keine göttliche Vergebung, und umgekehrt, wo keine göttliche Vergebung, ist keine Liebe des Menschen. In diesem Spruch und dem ihn erläuternden Gleichniß (V. 41 u. 42. „Ein Gläubiger hatte

Wenn die Sünde dem natürlichen Menschen, der den Kampf mit ihr wagt, mit ihren tausend, unaufhörlich sich erneuernden Gestalten gegenüberstund, wie die lernäische Schlange, deren Köpfe, wenn abgeschlagen, sofort in dreifacher Zahl nachwachsen: so gleicht er im Kampf mit der Materie, der er entwachsen ist, dem Antäus, der aus jedem Fall, der ihn mit seiner Mutter Erde in Berührung bringt, doppelte Kraft schöpft, nach oben zu streben. Im Reich des Buchstabens gilt das Wort des heidnischen Dichters: „Treib' die Natur mit Schlägen aus, sie kehrt doch immer wieder"; im Reich des Geistes gilt das Wort, das der christliche Dichter den himmlischen Heerschaaren in den Mund legt: „Gerettet ist das edle Glied der Geisterwelt vom Bösen; wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." So ist der Mensch nun kein Knecht mehr, sondern ein Freier. Die Wahrheit, sagt Jesus, macht frei, oder, wie Paulus sagt, wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Ein solcher thut das Gute nicht mehr, weil es das Gesetz ihm vorschreibt, sondern weil das Gute selbst ihn entzündet und erfüllt hat; er folgt nicht dieser oder jener Vorschrift, die als fremde außer ihm liegt, sondern er folgt dem

---

„zwei Schuldner, deren einer ihm 500, der andere 50 Denare schuldete; da sie aber nicht bezahlen konnten, schenkte er es ihnen beiden: „welcher von beiden wird ihn nun mehr lieben?") enthüllt also Jesus den Grund der Unvollkommenheit des Menschen aus dem Wesen des Menschen, wie er ihn im Gleichniß vom verlorenen Sohn aus dem Wesen Gottes erläutert. Der Mensch ist auf Fall und Schuld angewiesen, weil nur Fall und Schuld das Höchste seines Wesens zu Tage fördern kann. —

Inhalt des Gesetzes, den er in sich selbst trägt; er hat die höchste Freiheit errungen, die, sich selbst Gesetz zu sein. Er ist, wie Paulus sagt, ein vollkommener Mann im Geiste, und doch zugleich ein Kind an Gemüthe; ein Mann, weil er bewußt und frei aus dem ihn erfüllenden Lebensprinzip herausbandelt; ein Kind, weil die Bethätigungen dieses Prinzips so ungesucht aus diesem Prinzip hervorquellen, als die Lebensäußerungen aus dem Kinde. Was er immer im Einzelnen, wenn auch mangelhaft, thut, wird geheiligt durch die Macht des in ihm lebenden Geistes, und wie er selbst nicht mehr im alten Wesen des Buchstabens, sondern im neuen Wesen des Geistes wandelt, so wird er auch nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geiste, d. h. nicht nach der unvermeidlichen Unvollkommenheit seines einzelnen Thuns als solchem, sondern nach dem in ihm wohnenden Lebensprinzip gerichtet.

Bleibt auch während dieses Lebens („so lange er im Fleische ist“) sein Thun hinter seiner Gesinnung zurück und kann er auch nie das Vorbild erreichen, aus dem er neugeboren ist: so sieht Gott nicht das Werk an sich, sondern die Gesinnung an. Wer vom lebendigen, in Liebe thätigen Glauben erfüllt ist, der gilt vor Gott als gerecht, wer die ächte Liebe übt, sie, welche „des Gesetzes Erfüllung ist“, dem „bedeckt sie auch die Menge der Sünden“.

„Wenn wir“, sagt Johannes, „unsern Nächsten nicht mit Worten und der Zunge, sondern mit der That und Wahrheit lieben, so erkennen wir daran, daß wir aus der Wahrheit sind, und können unser Herz vor Gott beruhigen; denn, wenn uns unser Herz auch verdammt (weil wir dem

göttlichen Ideal nicht gleichkommen), so ist Gott größer als unser Herz und kennt Alles.[1])

Die Frucht dieser innern Rechtschaffenheit ist das Leben, wie die Frucht der Sünde der Tod ist. Der Wiedergeborene hat das Leben, welches die Propheten als zukünftigen Lohn des Glaubens verhießen, schon als gegenwärtiges in sich. Er braucht nicht auf die Unsterblichkeit zu hoffen, er besitzt sie schon; er fühlt sich mit unmittelbarer, keines Erweises bedürftiger Gewißheit unvergänglich und ewig, wie der Geist, aus dem und zu dem er geboren ist. „Wer mein Wort hört", sagt Jesus, „und dem, der mich gesandt hat, glaubt, der hat schon das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben durchgedrungen."[2]) Wer das Wasser trinkt, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich gebe, wird in ihm zu einer Quelle Wassers, das bis ins ewige Leben quillt.[3])

So trägt der Mensch, indem er entweder dem Geiste oder dem Fleische lebt, das ganze zukünftige Gericht in sich selbst. Wer aufs Fleisch säet, erntet vom Fleisch, was des Fleisches Natur ist, Tod und Verderben; wer auf den Geist säet, was des Geistes Natur ist, ewiges Leben. Die Seligkeit des Wiedergeborenen ist Nichts als die moralische Vollkommenheit, die er hier schon, wenn auch erst in den Anfängen, in sich trägt, die Unseligkeit des Sünders Nichts als die Sünde, die ihn quält und steigend quälen wird.

---

[1]) Röm, 13, 8. 10. 1 Petr. 4, 8. 1 Joh. 3, 19.

[2]) Joh. 5, 24.

[3]) Joh. 4, 14.

„Wer nicht glaubt“, sagt Jesus, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat.“ „Ich bin nicht gekommen“, sagt er, wo er von sich als demjenigen, dem der Vater das Gericht übergeben habe, also von der Natur des göttlichen Gerichts selbst spricht, — „ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten. Wenn Jemand meine Worte hört und nicht glaubt, so richte ich ihn nicht. Wer mich verachtet und meine Worte nicht aufnimmt, der hat schon seinen Richter. Das Wort, das ich geredet, selbiges wird ihn richten am jüngsten Tage.“ [1]) Der göttliche Richter verhängt kein Gericht von sich aus; er spricht blos das Gericht aus, welches der Mensch sich selbst bereitet hat. Seine Absicht ist nur, selig zu machen, nicht zu richten: es ist der Mensch selbst, der sich richtet. In der Gotteinheit, zu welcher der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch bestimmt ist, und welche das letzte Ziel aller Religion ist, ist zugleich das ganze zukünftige Schicksal des Menschen eingeschlossen. Gemeinschaft mit Gott, dem Quell alles Lebens, dem Geist alles Fleisches, ist Leben und Seligkeit, Entfernung von Gott ist Untergang und Qual. Die göttliche Liebe trägt in sich selbst das göttliche Gericht; sie rettet den, der sich selbst beseligt, indem er sich ihr zuwendet; sie richtet den, der sich selbst richtet, indem er sie zurückstößt.

In der Gotteinheit erringt der Mensch zum zweiten Mal und in höherer Weise, was er durch die Sünde verscherzt und was ihm das Gesetz nicht wiedergewinnen konnte; den

---

[1]) Joh. 3, 18. 12, 47. 48.

paradiesischen Urzustand, den er, eben aus des Schöpfers Hand hervorgegangen, in den ersten Momenten seines Daseins genossen hatte, ehe noch die Entwickelung den Bruch aufriß zwischen dem Ideal seiner Natur und der Wirklichkeit. Wie es damals bei der physischen Schöpfung hieß: „Gott sahe an, was er gemacht hatte, und siehe, es war gut", so heißt es jetzt: „der Geist Gottes gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind." [1]) Und was er damals, nach den lieblichen Bildern der mosaischen Erzählung, verscherzt hat, den sichtbaren Umgang Gottes und die Frucht des Lebensbaumes, der ihn unsterblich wie Gott und Gott gleich gemacht haben würde, das hat er jetzt wieder errungen. „Wir sind jetzt Gottes Kinder", sagt Johannes, „und noch ist nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß, wenn es offenbar wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn (den Niemand je gesehen hat) sehen, wie er ist." [2])

Die Liebe ist bei Jesus das charakteristische Prinzip der Moral. Zwar fordert er eben so eindringlich und eben so oft den Glauben als die Liebe, aber er fordert jenen, wie ihn auch die großen Propheten des alten Bundes forderten:

---

[1]) Röm. 8, 16.

[2]) 1 Joh. 3, 2. 4, 12. Es ist bei dieser Stelle dem Sinne nach ganz gleich, ob unter Dem, dem wir gleich sein werden, Gott selbst, oder, wie es auch möglich ist, der verklärte Christus verstanden wird. Die Apostel legten bekanntlich Jesu nach der Auferstehung volle Gottgleichheit (Phil. 1, 6) und Göttlichkeit (Joh. 20, 28. Röm. 9, 5) — wohl zu unterscheiden von Gottheit — bei; was also auch nach dieser Auslegung des Christen wartet, ist die volle Gottgleichheit, die Jesus bereits errungen hat.

als Erneuerung des lebendigen Gottesgefühls gegenüber dem Verderben der bestehenden Religion und als unerläßliche Bedingung seiner Mission; er fordert ihn wie ihn kein Prophet des alten Bundes forderte und fordern konnte, als Unterpfand und Wahrzeichen einer neuen Ordnung. Ein einziges Mal erklärt er, ein neues Gebot vorzuschreiben, ein Gebot, das er vor seinem Hingang als letzten Willen seinen Jüngern hinterläßt und mit dem ganzen Nachdruck eines solchen in den mannichfachsten Wendungen einprägt; und dies Gebot ist die Liebe. „Meine Kinder", sagt er am Schluß des letzten Mahles, „ich bin noch eine kleine Weile bei euch; und wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen. Ein neues Gebot gebe ich euch: daß ihr euch unter einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Daran wird Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt." [1])

Wie tief Jesus diesen Grundgedanken seinen Jüngern eingeprägt hat, zeigen sämmtliche apostolische Briefe. Die Briefe des Johannes sind nur Ausführungen desselben. Petrus ermahnt „vor allen Dingen" zu inniger, ungefärbter, herzensreiner Bruderliebe; Paulus, der im Kampf mit der judenchristlichen Partei beständig veranlaßt war, gegenüber den „Werken des Gesetzes" den Glauben an Jesus — als den, in welchem die Verheißungen des alten Bundes erfüllt und die Handschrift des Gesetzes getilgt ist — hervorzuheben, nennt gleichwohl die Liebe die „Erfüllung des Gesetzes", stellt sie in jener bekannten Schilderung der Liebe im 13. Kapitel

[1]) Joh. 13, 34. 35.

des 1. Korintherbriefes über den Glauben und sagt sogar — mit Anspielung auf eine Aeußerung Jesu, in der Jesus vom Glauben im lebendigsten Sinne des Wortes (vom unbedingten Gottvertrauen) spricht —: „hätte ich allen Glauben, so daß ich Berge versetzte, und hätte keine Liebe, so wäre ich Nichts." Der Glaube ist im neuen Testamente das Organ, wodurch der Mensch mit Gott in Verbindung tritt, in der Liebe erst wird diese Verbindung verwirklicht, sie ist die Verbindung selbst, die Wesensgemeinschaft des Menschen mit Gott.

Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten bedingen sich gegenseitig, ja sie sind wesentlich eins. „Wenn Jemand", sagt Johannes, „behauptet Gott zu lieben und haßt seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht?"[1]) Wer den Nächsten liebt, liebt im Nächsten Gott, und umgekehrt, wer Gott liebt, muß den Nächsten lieben; denn: „wer Denjenigen liebt, der seinen Nächsten geboren hat, der liebt auch den, der von ihm geboren ist." In der Liebe ist der Wiedergeborene eins mit Gott und mit der ganzen Creatur.[2])

---

[1]) 1 Joh. 4, 20.

[2]) Man vergleiche darüber auch die merkwürdige Stelle Röm. 8, 19—23. Wissenschaftlich ausgedrückt würde die Anschauung des Johannes so lauten: „Gott ist das Wesen aller Wesen und damit das Band aller Wesen. Wenn ich meinen Nächsten nicht liebe, in dem mir das ihm und mir gemeinsame Bild Gottes sichtbar entgegentritt, wie kann ich das unsichtbare Urbild selbst lieben? In Gott als dem Band aller Wesen liebe ich alle andern Wesen und in den andern Wesen liebe ich, weil, was mich mit ihnen verbindet, Gottes ist, Gott selbst." Die Liebe stuft sich daher nach der Auffassung des N. T. naturgemäß nach

Um zu begreifen, wie schwer die Bande waren, von denen das Menschengeschlecht durch diese Wahrheiten erlöst wurde, und was jene „selige Freiheit der Kinder Gottes" bedeutet, von der die Apostel mit so großem Entzücken sprechen, muß man sich stets erinnern, in welchem Grad abergläubische Furcht oder moralischer Zwang auf der alten Welt lastete, so weit sie nicht einer Knechtschaft der natürlichen Triebe anheimgefallen war, die, wie der Apostel Paulus sagt, mit der Verwandlung des natürlichen Gebrauchs in den unnatürlichen geendigt hatte. Der schrankenlose Zutritt des Menschen zu Gott; daß Gott nicht das Verderben, sondern das Beste jedes Geschöpfes will und über die Gegeneinflüsse, die dieses Ziel durchkreuzen, absolute Gewalt hat; daß wir nicht nach der Summe unserer einzelnen Leistungen, sondern nach dem in uns wohnenden Prinzip unseres Handelns gerichtet werden; daß wir Gottes vollkommen sicher, ja mit ihm eins werden können — das sind Sätze, die nur jetzt als triviale, von selbst gegebene Postulate der Religion erscheinen, während sie der alten Welt, der jüdischen wie der heidnischen, als überraschende und beseligende „frohe Botschaft" erschienen. Man weiß, von welchem Aberglauben das männlichste und freieste Volk der alten Welt, das rö-

---

dem Grade ab, in dem die Wesen an Gott Antheil haben. Der Mensch ist ungleich liebenswerther als die Thiere, weil er den höchsten Stempel des göttlichen Bildes, das „Ebenbild" an sich trägt, und der „aus Gott geborene" Mensch ist liebenswerther als der, der wie das Thier im Zustand der natürlichen Begabung verharrt, ohne durch Eingehen in den göttlichen Geist die Ebenbildlichkeit in sich zu entwickeln. Aber die Liebe zur niedern Stufe soll durch die Liebe zur höhern nicht beeinträchtigt werden.

mische, geplagt war. Hinter jedem Schritt und Tritt lauerte die Vorbedeutung, und die nämlichen Staatsmänner, die eine Vorsehung im Schicksal läugneten, weil die Gottheit ihnen zu hoch zu stehen schien, um sich um die menschlichen Dinge zu bekümmern, erblickten im geringsten Zufall das Werk von Dämonen, die durch unaufhörliche private und öffentliche Ceremonien beschwichtigt werden mußten. Plutarch hat uns in einer oft als charakteristisch angeführten Stelle seiner Schrift „über Aberglauben und Unglauben" die Wirkung geschildert, welche dieser Aberglaube der alten Welt auf ängstliche Gemüther hervorbringen mußte. „Jedes geringe Uebel", sagt er, „wird dem Abergläubigen vergrößert durch die „schreckenden Gespenster seiner Angst. Er sieht sich als einen „den Göttern verhaßten Menschen an, den sie mit ihrem „Zorn verfolgen. Noch weit Aergeres steht ihm bevor — er „wagt kein Mittel zur Abwendung oder Heilung des Uebels „anzuwenden, damit er nicht gegen die Götter zu kämpfen „scheine. Der Arzt, der tröstende Freund, wird abgewiesen. „Laßt mich — spricht der Unglückliche —, mich Gottlosen, „Verfluchten, allen Göttern Verhaßten, meine Strafe leiden. „Er sitzt draußen, in einen Sack oder in schmutzige Lumpen „gehüllt, wälzt sich oft nackt im Koth herum und bekennt „diese oder jene Sünden, daß er dies gegessen oder getrunken, „daß er diesen Weg gegangen, welcher ihm zu gehen durch „die Gottheit nicht erlaubt war. Die Feste der Götter erfüllen den Abergläubigen nicht mit Freude, sondern mit „Furcht und Schrecken.... Tempel, Altäre sind eine Zu„fluchtsstätte für die Verfolgten; aber wo Andere Befreiung „von ihrer Furcht finden, da fürchtet und zittert der Aber-

„gläubige am meisten. Im Schlaf wie im Wachen verfolgen „ihn die Gespenster, . . . nirgends kann er seinen Schreck- „bildern entfliehen.“ Wo sich der Mensch von diesen Gespenstern losmachte und in seinem Innern den Maßstab der Moral suchte, wie in der Stoa, da trat ein peinlicher Selbstzwang ein. Der Stoiker ging einem Ideal von sittlicher Pflicht nach, der die Fähigkeit der menschlichen Natur überbot. Er sollte kraft seiner Natur die Sünde und den Schmerz überwinden, während in der Natur die Sünde und der Schmerz liegt. Er erkannte, daß das Gute im Menschen durch Uebung erhöht und das Böse durch Unterlassung gemindert wird, aber er hatte keinen Gott, der ihm in dieser Selbstanstrengung zu Hülfe kam: das Ideal der Sittlichkeit blieb außer ihm, statt in ihn überzugehen und sich als göttlichen Geist seinem Geiste, als lebendige Liebe seinem Herzen einzubilden. Während im letzteren Falle der Mensch ohne Reflexion wie ohne Anstrengung, zwanglos und wie von selbst das Gute thut, das aus dem ihn erfüllenden Lebensprinzip als der zweiten Natur hervorquillt, errang der Stoiker in knechtischer Selbstbeherrschung und in stetem Kampfe gegen die Natur die freudlose Tugend reflektirter Grundsätze. Die „Freiheit, der Friede und die Freude im heiligen Geist“, welche dem Christen die Tugend zur Lust machten, blieb ihm unbekannt; das Prinzip auch seiner Moral blieb die Furcht, nicht die Furcht vor Gespenstern außer ihm, aber die Aengstlichkeit vor seinen eigenen Schwächen, die Furcht, sich selber zu entwischen; und wenn es ihm gelang, der gewaltsam ausgetriebenen Natur Herr zu bleiben, so trat, wo nicht ein außerordentliches Gemüth vorhanden war, an die

Stelle der überwundenen sinnlichen Schwäche die Grundschwäche des Geistes und Herzens, der Hochmuth auf die errungene Vollkommenheit.

Im Judenthum selbst war die Pein nicht geringer; äußere und innere Unfreiheit drückten vereinigt auf den Anhänger des mosaischen Gesetzes. Glich er in äußerer Beziehung einem Kinde, dem der Erzieher vorschreibt, was es essen und trinken darf, dessen einzelnste Bewegungen durch das Gebot und Verbot geregelt sind, so war er innerlich noch schwerer gedrückt, wenn er im Bewußtsein, allen äußeren Vorschriften genug gethan zu haben, seine mühsam errungene Gerechtigkeit nunmehr mit dem Maßstab der zwei Grundgebote „liebe Gott von ganzer Seele" und „deinen Nächsten wie dich selbst" zusammenhielt. Vor dem Ideal dieser, gleich zwei Edelsteinen, als Unterpfänder einer künftigen höheren Offenbarung in die juridischen Vorschriften des Gesetzes eingestreuten Urforderungen des Gewissens fiel seine Errungenschaft wieder zusammen. Hatte er Alles gehalten, so hatte er doch gerade in diesen Hauptstücken, denen kein Mensch genugthun kann, das Gesetz verletzt und so trotz aller Bemühungen den göttlichen Zorn verwirkt. Sisyphus, dem der Stein immer wieder vom Gipfel abwärts rollt, und Tantalus, den hungert, während die Früchte über seinem Haupt schweben, sind die sprechendsten Bilder dessen, was der Mensch erduldete, wenn er, auf dem Punkt die Höhe des Gesetzes erklommen zu haben, immer wieder zurückfiel, und die Krone seiner Anstrengungen winken sah, ohne ihrer habhaft werden zu können. Unheilbar war der Bruch zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Sündhaftigkeit, und unheilbar eben deshalb die Furcht.

Obwohl die Liebe zu Gott im Gesetz selbst als Höchstes vorgeschrieben war, blieb doch die Hauptsumme immer die im „Prediger Salomo's" ausgesprochene: „Fürchte Gott und halte seine Gebote."

Diesen Qualen der alten Welt gegenüber — noch verstärkt durch die „unerträglichen Lasten", die die Hierarchie seiner Zeit durch ihre Zusätze den Gläubigen aufgelegt hatte, „ohne selbst mit einem Finger daran zu rühren" — konnte Christus sagen: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmt auf euch mein Joch (meine Lehre) und lernt von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig: so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht." Rückblickend auf die vergangene Pein, sagt Johannes: „in der Liebe ist keine Furcht, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht ist voll Pein. Wer sich fürchtet, ist nicht völlig in der Liebe. — Die Liebe zu Gott besteht darin, daß wir seine Gebote halten; seine Gebote aber sind nicht schwer." [1]) „Ihr habt nicht, sagt Paulus, einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch den wir rufen: lieber Vater." [2])

Indem Jesus die Liebe zum Mittelpunkt der Moral und zur Seele des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch machte, gab er nicht blos das höchste Ideal, das gegeben werden

---

[1]) 1 Joh. 4, 18. 5, 3.

[2]) Röm. 8, 15.

kann, sondern — was noch viel zu wenig beachtet worden ist — er traf damit den Punkt, in dem der Egoismus des Menschen mit der Pflicht zusammentrifft. In der Liebe allein — in der geistigen wie in der sinnlichen Liebe — sind Selbstsucht und Selbstverläugnung ausgeglichen. Die Selbstentäußerung ist in ihr zugleich die höchste Selbstbefriedigung; jedes Opfer, auch das schwerste, wird dem Liebenden zum Genuß. Des Menschen Wille, sagt das Sprüchwort, ist sein Himmelreich. Entbehrungen, deren zehnter Theil schon dem Menschen unerträglich wird, wenn er sie gezwungen erdulden soll, trägt er mit Freuden, wenn er sie sich freiwillig aus Liebe auferlegt; der Schwächste wird zum Helden, wenn er liebt. Auf diese Grundfähigkeit der menschlichen Natur hat Jesus seine Moral gebaut. Sie ragt hoch über alle Moralsysteme vor ihm in den Himmel hinauf und wurzelt gleichwohl tiefer als die bisherigen in dem Boden der Natur. Während die höchste Moral des Alterthums, die stoische, die natürlichen Bedürfnisse des Menschen ignorirte, erfüllte sie Christus. Die Stoa muthete dem Menschen zu, sich über Freude und Schmerz zum Gleichmuth, über den Genuß zur Bedürfnißlosigkeit zu erheben: Christus erhebt das Gemüth zur höchsten Freude und zum höchsten Genuß. Die Stoa verletzte den berechtigten Egoismus des Menschen, indem sie Verzicht auf sein persönliches Dasein von ihm verlangte und gleichwohl das irdische Vergnügen als unwürdig abwies: Christus anerkannte ihn in voller Ausdehnung, indem er als Ziel die persönliche Seligkeit setzte. Auch er verlangte Verzicht auf die Selbstsucht und zwar unbedingten Verzicht, in der Liebe zu Gott und dem Nächsten; aber der

Mensch verzichtet nur, um das Hingegebene in erhöhtem Maße wieder zu empfangen. Die liebende Gemeinschaft mit Gott und Menschen schließt in sich eine Seligkeit, welche dem Einzelnen vollkommen den irdischen Reichthum ersetzt, ja ihn selbst im irdischen Sinne reich macht, weil er während seines Lebens schon die Früchte seiner Liebe an Andern von den Andern wieder erntet oder, mit andern Worten, weil bei jedem aufopfernden Streben das Ganze, dem der Einzelne sich hingibt, sich dem Einzelnen wieder gibt. In diesem Sinne sagt Christus bei Marcus:[1]) „Es ist Niemand, der, wenn er Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Güter um meinet- und um des Evangeliums willen verläßt, nicht jetzt, in dieser Zeit, Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Güter, unter allen Verfolgungen, hundertfältig empfangen wird, in der zukünftigen Welt aber das ewige Leben." Dieser Ausspruch Christi hat sich an den ersten Christen vollkommen bewährt. Wenn sie um der Lehre Christi willen ihre Familienbande zerreißen mußten, gewannen sie ein neues Familienleben in dem geistigen Familienband, das alle Bekenner unter einander verknüpfte; verloren sie ihre Güter, so fanden sie in der thätigen Hülfsbereitschaft Aller gegen Alle hundertfachen Ersatz. Die in unsern Tagen so verbreitete Meinung, als habe das Christenthum nur für das Jenseits die Seligkeit, für das Diesseits dagegen nur Leiden bereit, ist durchaus falsch. Der Christ im Sinne Christi ist hier schon glücklich, weil der Reichthum des Gemüthes jeden äußeren

---

[1]) Marc. 10, 29.

Reichthum aufwiegt, — glücklich nicht in einem geheimnißvoll übernatürlichen Sinn, sondern in dem nächstliegenden, allgemein verständlichen Sinn, in dem wir den armen Arbeiter, der bei saurer Mühe Zufriedenheit des Gemüths und die Liebe seiner Familie und seiner Kameraden besitzt, jedem Reichen an die Seite stellen. Das Glück des Christen ist das nämliche, welches die Dichter aller Völker als das höchste des Lebens schildern, wenn sie Heiterkeit der Seele, Vertrauen in bösen und Mäßigung in guten Tagen, Ruhe des Gewissens, Achtung der Mitmenschen und die Seligkeit einer das Herz ausfüllenden Liebe (und alles das gab die Religion Jesu in ihrer ursprünglichen, nicht pietistisch kränkelnden, sondern kerngesunden Auffassung) über alle sonstigen Güter erheben — das nämliche, welches der Staat, wenn es ihm auch gelingt das Ideal seines Berufs zu erfüllen, indem er allen Nichtbesitzenden Besitz oder ein Aequivalent des Besitzes verschafft, trotzdem keinem seiner Bürger gewähren kann. Daher waren die Christen zu einer Zeit, wo das Bekenntniß des Christenthums mit den höchsten äußeren Gefahren verbunden war, in ihrem Unglück glücklicher als ihre Verfolger. Die Seligkeit eines Gottesgefühls, das sich unzertrennlich eins mit Gott wußte, und das Glück der gegenseitigen Gemeinschaft hob sie über alle Leiden empor. „Wer will uns", ruft Paulus aus, „von der Liebe Gottes scheiden? Trübsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwert? In dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat." Wie schon die sinnliche Liebe dem Menschen oft eine kaum glaubliche Kraft gibt, so hob die

geistige Liebe die ersten Christen selbst über die Martern empor, so daß zuweilen nicht blos der Geist, sondern durch Rückwirkung des Geistes auch der Körper der Märtyrer unberührt von Schmerzen blieb. „Die Liebe", sagt man im gemeinen Leben, „thut Wunder." Sie hat auch die Wunder des Christenthums gethan.

In der bisher besprochenen Lehre Jesu von der Wiedergeburt oder von der Verschmelzung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geist ist zugleich seine Anschauung von der Unsterblichkeit und dem Gericht enthalten. Diese Anschauung — die Krone der Lehre Jesu — erfordert eine nähere Erläuterung.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von der Unsterblichkeit.

Bei den Synoptikern beschränkt sich Christus darauf, den jüdischen Glauben an die Auferstehung aus dem alten Testament zu bestätigen, und zugleich die sinnlichen Vorstellungen vom Zustand der Auferstandenen abzuweisen. „Die, welche würdig sein werden, jene Welt und die Auferstehung der Todten zu erlangen, werden weder freien noch sich freien lassen; sie können hinfort nicht sterben, sie sind den Engeln gleich und Gottes Kinder." [1]) Er lehrt ferner — entsprechend dem jüdischen nach Daniel [2]) gebildeten Messiasglauben —,

[1]) Luc. 20, 27—39.

[2]) Daniel 7, 13 wird die Zukunft des Messias geschildert: „Ich schaute

daß er in den Wolken des Himmels mit den Engeln kommen werde, um Gericht über die Völker zu halten.[1]) Bei Johannes dagegen gibt er seine eigenste innerste Anschauung.

„Wer an mich glaubt, der wird leben, wenn er gleich stirbt. Und wer lebt und glaubt an mich, wird nimmermehr sterben.“ „Wer von dem Wasser getrunken, das ich ihm gebe, den wird ewig nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zu einer Quelle Wassers, das bis ins ewige Leben quillt.“ „Wer mein Wort hört, und dem, der mich gesandt hat, glaubt, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist (schon) vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“[2]) „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, um die Welt zu richten, sondern damit die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet.“ „Wer meine Worte hört und nicht glaubt, den werde Ich nicht richten, denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern sie zu retten; wer mich verachtet und meine Worte nicht aufnimmt, der hat schon

---

im Nachtgesicht, und siehe, es kam Einer auf den Wolken des Himmels, wie eines Menschen Sohn, und kam bis zu dem Alten der Tage und ward vor sein Angesicht gebracht; und er gab ihm Gewalt, und Ehre, und das Reich, daß alle Völker, Geschlechter und Zungen ihm dienen; seine Gewalt ist eine ewige Gewalt, die nicht weggenommen, und sein Reich ein Reich, das nicht zerstört wird.“ Daß Jesus bei der Anwendung dieser Weissagung auf sich den Ausdruck „auf den Wolken des Himmels“ als Symbol der Glorie gebraucht, bedarf bei seiner sonstigen Redeweise keiner Bemerkung.

[1]) Matth. 25, 31.

[2]) Joh. 11, 25. 4, 14. 5, 24.

seinen Richter: das Wort, das ich geredet, das wird ihn richten am jüngsten Tag." [1]) „Wer dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." [2])

Der Mensch trägt also die Unsterblichkeit nnd das Gericht in sich selbst. Beide sind nicht blos erst jenseits zu gewärtigen, sie beginnen schon diesseits und setzen sich jenseits nur nach Maßgabe der Richtung fort, die der Mensch seiner Seele gegeben hat, um sie Gott entweder einzubilden oder zu entfremden. Im Falle der Wiedergeburt aus Gott wird das neue Prinzip in ihm „zu einer Quelle, die fortquillt bis ins ewige Leben". Im Fall der Abwendung verfällt er dem Tode, aber nicht der Zerstörung: er lebt fort, um nicht zu leben, und Nicht-Leben ist Pein für den zum Leben geschaffenen Geist. Der Mensch hat sein Schicksal in der Hand: wie er das göttliche Gemüth anwirkt, so wirkt es auf ihn wieder zurück: die liebende Reaktion Gottes ist für die Seele, weil sie von Gott stammt, Seligkeit, die Abwendung (der Zorn) Gottes ist ihr Tod. In der Seele selbst trägt der Mensch, wenn er sie Gott entfremdet hat, „den Wurm, der nicht stirbt, das Feuer, das nicht verlöscht [3])". [4])

---

[1]) Joh. 3, 17. 18. 12, 47. 48.

[2]) Joh. 3, 36.

[3]) Marc. 9, 46.

[4]) Vielleicht nirgends ist die Idee der christlichen Unsterblichkeit besser ausgedrückt als in Byron's Manfred. Manfred sagt zum Geist:

„Was ich gethan hab', ist gethan; zulegen
Kann deine Folter meinen Foltern nichts.
Die ewige Seele fordert selber sich
Und richtet, was sie Guts und Böses dachte.

„Es ist, wie Origenes sagt, eines Jeden eigenes Feuer, womit er gestraft wird, nicht ein Feuer, das von einem Andern angezündet worden oder vor dem Sünder da wäre — ein Feuer, genährt von den Sünden, deren sich das Gewissen erinnert." Zwischen denen, die durch die Aufnahme des göttlichen Lebensprinzips in die Seele zur Unsterblichkeit durchgedrungen sind, besteht, sie mögen noch diesseits oder schon jenseits leben, ein unzertrennliches Band. Die, welche noch in der Welt leben, haben, weil sie nicht von der Welt

---

Sie selbst ist sich des Uebels End' und Anfang,
Sie ist sich Raum und Zeit; der Sterblichkeit
Entstreifet, holt ihr eingeborner Sinn
Die Farbe nicht vom äußern Strom der Dinge;
Doch taucht in Freuden oder Leid sie unter,
Je wie sie ihren eignen Werth erfand."

Was bei Johannes „Nicht-Leben" heißt, jenes Nicht-Leben, das die Verdammniß in sich schließt, nennt Byron im Manfred „in Geistesöde sich mit sich selbst zu schleppen, selbst ein Grab der eignen Seele". „Den Wurm, der nicht stirbt," schildert „Manfred" im Gespräch mit dem Abt:

„Greis, nicht die Vollmacht heil'ger Männer ist's,
Nicht der Gebete Kraft, nicht Reinigung
Durch Buß, nicht Trauerantlitz ist's, noch Fasten,
Noch Kampf, nicht, was noch mehr ist, der Verzweiflung
Tief eingeborne Qual, die, um das Herz
Zu ängst'gen, keiner Höllenschrecken braucht,
Nichts ist von all' dem, wenn auch Jegliches
Zur Höll' den Himmel machen könnte, was
Vom ew'gen Geist der Sünde nagendes
Gefühl fortbrennen könnt', des Frevels Leid,
Die Selbstbestrafung: keiner Zukunft Marter
Richtet so streng, wie der sich richtet, der
Sich selbst verdammen mußte."

sind, die Welt, wie Jesus selbst, überwunden. Gott ist in ihnen, wie er in denen ist, welche bereits aus der Welt zum Vater gegangen sind; Niemand kann sie Gott aus der Hand reißen, eine unauflösliche Einheit der Seelen in Gott, von der Erde in den Himmel und vom Himmel auf die Erde reichend, verbindet das diesseitige und das jenseitige Reich Gottes.[1]) Aber Niemand dringt zu dieser Unsterblichkeit hindurch, der nicht sein Leben vollkommen an Gott veräußert hat. „Wer sein Leben zu erhalten sucht, sagt Jesus bei verschiedenen Anlässen,[2]) der wird es verlieren, und wer es verlieren wird, der wird es erhalten.“ Nur wer mit vollem Verzicht seine ganze Persönlichkeit Gott aufopfert, wird sie in Gott ganz wieder gewinnen.

Man hat behauptet, daß diese Unsterblichkeit und die in andern Stellen gelehrte „Unsterblichkeit oder Auferstehung des Fleisches“ sich ausschließen. Wenn Johannes, — so sagt z. B. Gfrörer — Jesum im 24. Vers des 5. Kapitels sagen läßt: „wer glaubt, hat das ewige Leben und ist schon vom Tode zum Leben durchgedrungen“, und ihm gleichwohl im 25. Vers (wie an andern Orten) die Aeußerung zuschreibt: „es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben“, so legt er ihm zwei schlechthin unvereinbare Ansichten in den Mund. Heißt man das Leben nach dem Tod — meint Gfrörer — Auferstehung, so folgt, daß der Gläubige auch im Tode die wahre Auferstehung besitzt, weil er in Christus ruht, der sich die Auferstehung selbst

[1]) Joh. 10, 28. 29. 16, 33. 17, 9—26.

[2]) Lucas 9, 24. 17, 33.

nennt. Wer dagegen ins körperliche Leben zurückgerufen wird, muß vorher todt sein, und es kann ihm folglich in dem Zwischenraum zwischen dem natürlichen Tode und der Auferweckung kein ewiges Leben oder etwas dem Aehnliches zugeschrieben werden. Hat Jesus also im Sinn des 24. Verses gelehrt, so kann er unmöglich zugleich im Sinn des 25. Verses gelehrt haben, und der Widerspruch erklärt sich nur daraus, daß Johannes ihm neben seiner wirklichen Ansicht die jüdische Volksmeinung in den Mund legt, wornach der Messias am jüngsten Tage die Auferstehung bewerkstelligen sollte. Ja der Evangelist, fügt Gfrörer bei, verräth sogar, daß er es ist, und nicht Jesus, der spricht. In den Worten des 25. Verses „die Stunde kommt und ist schon jetzt" ist das Jetzt der Augenblick, in dem Johannes geschrieben; wie die Aeußerung seines ersten Briefes „Kinder, es ist die letzte Stunde," zeigt, glaubte er den jüngsten Tag vor der Thüre und ließ demgemäß Jesum reden. Die Worte des 26. und 27. Verses („denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er dem Sohn gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist") können daher, wenn man die Gedanken, die Johannes in sie zusammendrängt, auflöst, nur bedeuten: „Jesus ist nicht blos der geistige Erlöser, sondern er ist zugleich der Messias des Volksglaubens, und eben weil er dies ist, muß ihm auch die Macht zukommen, die dem Messias eignende Funktion des Weltgerichts auszuüben." Kaum hat jedoch, fährt Gfrörer fort, der Evangelist dies niedergeschrieben, so beugt er im 28. und 29. Vers („Verwundert euch deß nicht, denn es kommt

die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören, und werden hervorgehen, die Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Uebles gethan, zur Auferstehung des Gerichts") mit den Worten „wundert euch darüber nicht" einem denkbaren Einwurf des Inhaltes vor: daß Jesus ja während seines Lebens auf Erden keine messianischen Werke (im Sinne des Volksglaubens) gethan, namentlich das vom Messias erwartete Gericht über die Völker nicht vorgenommen habe, folglich auch jener Messias nicht sein könne. „Nein, entgegnet Johannes darauf, wundert euch nicht, daß ich ihn dennoch Messias nenne, denn jene Werke gehören der Zukunft an; wenn er sich auch während seines Lebens nicht als Messias bestätigte, so wird er es doch jetzt in den nächsten Tagen thun." Wenn die Ausleger — schließt Gfrörer — das Schwanken des Johannes mit der Erklärung bemänteln, allerdings lehre Jesus das Eine, aber nichtsdestoweniger habe er auch die volksthümliche Erwartung von der Auferweckung der Todten durch den Messias zu der seinigen gemacht und durch seine Zustimmung geheiligt, so muß entgegnet werden: wer die Volksmeinung so vergeistigt, kann nicht zugleich ihr Sklave sein. Schon viele Zeitgenossen Jesu, wie die Therapeuten und die alexandrinischen Philosophen, haben die Wahrheit, daß ewiges Leben im mystischen Sinn und Auferstehung des Fleisches sich ausschließen, anerkannt, wie denn auch die korinthischen Christen, deren Zweifel an der Auferstehung Paulus bekämpft, die Auferstehung sicherlich nicht darum bestritten, weil sie die Seele sterblich glaubten, sondern weil sie, im Besitz

eines ewigen geistigen Lebens, die Wiederbekleidung mit dem Fleische als eine unerträgliche Last betrachteten. [1])

Wir haben diese Gfrörer'sche Kritik des Johanneischen Berichtes über die Unsterblichkeitslehre Jesu hier mitgetheilt, weil ein genaues Verständniß desselben nicht blos für die betreffende Lehre, sondern für die ganze Weltanschauung und Ausdrucksweise Jesu von hoher Wichtigkeit ist. Gfrörer's mit geschichtlicher Unbefangenheit gegebene Erklärung klingt um so glaubwürdiger, als auch der sonstige Charakter des Evangeliums ihr zu entsprechen scheint.

Bei dem langen Zwischenraum, der zwischen der Abfassung des (im hohen Alter geschriebenen) Evangeliums und dem Tode Jesu lag, konnte Johannes jedenfalls die Reden Jesu zwar ihrem Gehalt und wesentlichen Zusammenhange nach, nicht aber zugleich in wörtlicher Form und in der nämlichen Zeitfolge, in der sie gesprochen worden waren, geben. Jeder, auch der gewissenhafteste Berichterstatter, legt dem Redenden, so weit er nur aus der Erinnerung schreibt, zuweilen eigene Wendungen und Ausdrücke, und damit unwillkürlich auch eigene Anschauungen unter; wie dies Johannes z. B. in der Rede des Täufers (3, 27—36) wenigstens bis auf einen gewissen Grad thut. Auch findet sich jene Uebertragung des Zeitpunktes der Abfassung des Evangeliums auf den noch lebenden, redenden Jesus, aus der Gfrörer das „Jetzt" der Auferweckung erklärt, unläugbar im 13. und 14. Vers des 3. Kapitels, in den dortigen Worten Jesu „Niemand steigt

---

[1]) In dem Angeführten ist zusammengezogen, was Gfrörer im letzten Theil der „Geschichte des Urchristenthums" p. 54—59 sagt.

zum Himmel hinauf, als der vom Himmel herabgestiegen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist", und „die Menschen haben die Finsterniß mehr als das Licht geliebt". Trotzdem ist die Gfrörer'sche Auffassung falsch. Sie widerstreitet nicht nur dem einfachen Inhalt der fraglichen Stellen, sondern sie lauft auch der Idee der Unsterblichkeit selbst und der gesammten sonstigen Weltanschauung Jesu zuwider.

Was man auch von der persönlichen Meinung Jesu halten mag, es ist zunächst unläugbare geschichtliche Thatsache, daß Jesus den Glauben an die Auferstehung des Körpers neben der von ihm gelehrten innern Unsterblichkeit ungebrochen hat stehen lassen. Hätte er sich irgendwie mißbilligend gegen diesen Glauben geäußert, so mußte dieser Glaube sich wenigstens später aus der Vorstellung seiner Jünger abstreifen, er konnte nimmermehr jene eingreifende, das Christenthum charakterisirende Bedeutung gewinnen, die er in den Bekenntnissen der griechischen, katholischen und protestantischen Kirche heute noch einnimmt. Es ist bekannt, daß die Auferstehung Jesu selbst diesem Glauben unermeßlichen Vorschub geleistet, ihn zu einem unumstößlichen Grundartikel der christlichen Kirche erhoben hat. „Was hilft mich Alles", sagt Paulus geradezu, „wenn die Todten nicht auferstehen? Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!" Wie man sich nun immer die Auferstehung Jesu erklären möge: nach keiner der verschiedenen möglichen Auffassungen ist der Vorschub, den sie dem Auferstehungsglauben geleistet, erklärlich, wenn Jesus vor seinem Tode diesen Glauben nicht wirklich gelehrt hatte. Erwachte Jesus vom Scheintod und betrachtete nicht selbst seine Wiedererweckung

als Unterpfand jener Auferstehung des Fleisches, an die die Jünger glaubten, so war es, da die Wirkung des Ereignisses auf diesen Glauben ihm nicht entgehen konnte, seine Pflicht, die Jünger eines Andern zu belehren, während die Reden des Auferstandenen bekanntlich nur auf Stärkung desselben zielen. War die Auferstehung eine Vision: so konnte diese Vision nur durch die tiefste, also von Jesus selbst gelehrte Ueberzeugung von der Auferstehung des Menschen nach dem Tode hervorgerufen sein. War sie endlich das von der Kirche angenommene wunderbare Ereigniß, so kann sie nur praktische Besiegelung dessen sein, was er gelehrt hat. — Es ist also klar: nur die sinnliche Form des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches, niemals dieser Glaube selbst wird von Jesus, und nach ihm von den Aposteln, bekämpft. Die Auferstandenen, sagt er, werden nicht freien, sondern ihre Persönlichkeit wird eine engelgleiche sein; und Paulus antwortet auf die Frage, wie die Todten auferstehen und mit welchem Leib sie kommen werden: „hat man einen natürlichen Leib, so hat man auch einen geistigen Leib; es wird ein natürlicher Leib gesäet und ein geistiger Leib wird auferstehen." So sonderbar diese Vorstellung auf den ersten Blick lautet, da ein geistiger Leib dem Begriff Leib selbst zu widersprechen scheint, so beweist sie doch unwiderlegbar, daß die Apostel sich von der jüdischen Volksmeinung zwar dadurch unterschieden, daß sie sich das auferstandene Individuum als ein körperlich ebenso als geistig verklärtes dachten, von der körperlichen Realität der Auferstehung aber gleichwohl vollkommen überzeugt waren, mit andern Worten, daß Jesus ihnen zwar die Idee einer mit der gegenwärtigen Sinn-

lichkeit identischen Leiblichkeit der Auferstehung, aber nicht die einer das Individuum nach Geist und Leib umfassenden Auferstehung benahm.

Es fragt sich also nur, warum Jesus den Glauben an die Auferstehung aufrecht hielt: ob, weil er ihn selbst theilte, oder weil er ihn für nothwendig hielt, um die Unsterblichkeit des Geistes als persönliche Unsterblichkeit seinen Zeitgenossen einzuprägen. Man könnte geneigt sein, das Letztere zu glauben. Jesus, für seine Person — würde man annehmen — glaubte die Unsterblichkeit des individuellen Geistes, d. h. er war überzeugt, daß das geistige Ich des Menschen fortlebt, während die sinnliche Form, in die dieses Ich verkörpert ist, sich von ihm ablöst. Das damalige Zeitalter aber konnte sich die Individualität getrennt von ihrer sinnlichen Form nicht denken, ohne die Individualität selbst darüber zu verlieren. Die Unsterblichkeit des Geistes wäre zu einer schwimmenden, allen moralischen Werth verlierenden Vorstellung vom Zurückfallen des persönlichen Geistes an den allgemeinen Urgeist herabgesunken, zu jenem Untergang der Persönlichkeit im Allgemeinen, woran das heidnische Alterthum glaubte und wozu sich die jetzige Zeit neigt. Um also zu verhüten, daß seine Lehre das Gegentheil des Glaubens erzeuge, den sie erzeugen sollte, durfte Jesus die jüdische Form des Unsterblichkeitsglaubens nicht zerstören, sondern nur als Hülle benutzen, um in ihr den Kern unversehrt zu erhalten.

Man könnte dies glauben, ohne den Charakter Jesu zu beleidigen; man muß jedoch — wie dies Gfrörer wirklich thut — damit zugleich glauben, daß die Auferstehung Jesu

nicht der organische Schluß seiner gesammten geschichtlichen Erscheinung, sondern ein unorganischer Zwischenfall war, der die äußere Ausbreitung des Christenthums mächtig begünstigt, das innere Verständniß desselben aber um ein Jahrtausend zurückgeworfen hat. D. h. man muß glauben, daß der in den Evangelien deutlich erkennbare, bewußte und klare Gang, den Jesus gegenüber den Irrthümern seiner Zeit während seines Lebens und im Tode gegangen ist, sich in einen ihm fremden, den Geist dessen, was er gewollt, widersprechenden Zufall geendigt hat.

Aber sind denn wirklich ewiges Leben im geistigen Sinne und Auferstehung des Fleisches unvereinbare Begriffe? Läßt sich neben der geistigen Unsterblichkeit des Individuums nicht auch eine körperliche Wiederbelebungsfähigkeit glauben?

Schon der jüdische Volksglaube, wie ihn die Pharisäer gebildet hatten, zeigt das Gegentheil von Unvereinbarkeit. Die Pharisäer dachten sich den Zustand der Seele zwischen dem Tod und der Auferstehung nicht als Tod, sondern als ein, wenn auch schemenartiges (denn Geist ohne Fleisch war ihnen Schemen), doch moralisch sehr reales Leben: schon der Zwischenzustand enthielt einen Ort der Seligkeit für die Gerechten und der Qual für die Ungerechten. In welchem Sinne die Denkenden unter ihnen die Auferstehung selbst verstanden, sieht man aus zwei Aeußerungen des Josephus. „Die Pharisäer, sagt Josephus in der Geschichte des jüdischen Krieges, erklären jede Seele für unvergänglich, lassen jedoch nur die Seelen guter Menschen in andere Leiber übergehen, während die Seelen der Bösen zur ewigen Strafe verdammt seien.“ An einem andern Ort legt sich Josephus,

der selbst Pharisäer war, in seiner Rede an die mit ihm vom Sturm von Jotapata übrig gebliebenen Juden die Worte in den Mund: „Ihr wißt, daß wer nach der Ordnung der Natur das Leben verläßt, ewigen Ruhm, ein bleibendes Haus und Geschlecht haben wird, daß seine Seele wegen ihres Gehorsams den heiligsten Ort im Himmel erlangt, von wo aus sie nach dem Ablauf der Zeiten wieder in einen reinen Leib wandern soll." Welches Interesse auch Josephus hatte, dem griechischen und römischen Publikum die jüdischen Lehrmeinungen in einem ihm zusagenden philosophischen Gewand darzustellen, diese Stellen beweisen in jedem Fall, daß der gemeinschaftliche Inhalt des Auferstehungs- und des Seelenwanderungsglaubens schon damals erkannt wurde. Die jüdische Auferstehung unterscheidet sich von der orientalischen Seelenwanderung darin, daß sie die Wanderung auf menschliche Leiber beschränkt und die Seele nicht sowohl, wie Josephus sagt, in andere als vielmehr in ihre eigenen, wiedererweckten Leiber übergehen läßt; beide aber sind darin eins mit ihr, daß sie eine Wiederverbindung des individuellen Ichs mit einer neuen Raçe (sei es nun einer wesentlich andern oder der alten in neuer Form) voraussetzen.

Der Orient und das Judenthum kamen also darin überein, eine doppelte Unsterblichkeit zu glauben: eine Unsterblichkeit (Fortdauer) des Individuums und eine Unsterblichkeit (Wiederbelebungsfähigkeit) der Raçe.

Das Individuum ist derjenige Theil der organischen Existenz, der ihr ausschließlich angehört und sie von allen andern Existenzen unterscheidet, weil sie ihn mit keiner andern

Existenz theilt. Daß ich Mitglied dieser Familie, dieses Stammes, dieser Nation, daß ich Kaukasier, Mensch, animalisches und vegetabilisches Gebild bin, theilen andere, seien es einige oder viele oder alle organischen Geschöpfe mit mir; mein individuelles Ich habe ich für mich allein. Die Raçe ist die Form, in welche dieses Ich gekleidet wird, indem es, von diesem Vater gezeugt und aus diesem Mutterleib geboren, die Eigenschaften seiner Eltern und der Summe von Geschlechtern, Arten und Gattungen überkommt, denen die Eltern angehören. Die Individualität wird von der Raçe umschlossen und durchdrungen und wirkt umgekehrt beständig auf sie zurück, aber beide sind von einander verschieden, wie Eigenes und Ererbtes. Die Raçe wird mir lediglich durch Fortpflanzung mitgetheilt, die Individualität dagegen auf eine uns unbekannte Weise als Prinzip einer eigenthümlichen neuen Existenz in die Raçe eingesenkt. Die Raçe ist die Belebung, die mein Körper mit der Zeugung selbst empfängt und als solche unzertrennlich vom Körper — die Essenz, die Seele des Körpers selbst, die Individualität ist die Beseelung, die ich als neues Geschöpf von Gott erhalte und die mich zu diesem einzigen, im ganzen All nur einmal existirenden Wesen macht.

Der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums nimmt an: daß das Individuum als diese besondere Beseelung unzerstörlich ist, wenn auch die Raçeform, in die es hier verkörpert worden, von ihm abfällt (d. h. wenn auch der Tod eintritt), weil diese Beseelung unmittelbar von Gott stammt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Raçe nimmt an:

daß die dem Individuum wesentliche Fähigkeit, in die Raçe verkörpert zu werden, nicht blos einmal, sondern öfter ausgeübt werden kann. Wenn das Individuum mit dem Tode in den Schooß Gottes zurückkehrt, von dem es ausgegangen ist: warum soll es aus dem Schooße Gottes nicht auch wieder zu neuer Verkörperung entlassen werden? Ist meine Existenz ein Wechsel zwischen Zeit und Ewigkeit, lebe ich zwei Leben, ein jenseitiges in Gott und ein diesseitiges in der Verkörperung: warum soll dieser Wechsel nicht ein endlos fortschreitender, warum das diesseitige Leben nur ein einziger, verschwindender Punkt, nicht ein regelmäßig wiederkehrender Punkt in der Unendlichkeit sein? — Die Indier dachten sich diese Wiederverkörperungsfähigkeit als die Fähigkeit, in allen Gattungen des Thierreichs verkörpert zu werden, die Juden beschränkten sie für den Menschen auf die menschliche Gattung; jene lassen das Individuum eine Reihe von Raçeformen durchlaufen, diese bringen Individuum und Raçe, beim Menschen wenigstens, in unauflöslichen Zusammenhang. Was also bei jenen Wandlung der Raçeformen (Seelenwanderung) ist, wird bei diesen Wiederanziehen der nämlichen Raçeform (Auferstehung des Fleisches). Das Ergebniß ist dort nur die stufenweise Verkörperungsfähigkeit des Individuums, hier die Unsterblichkeit der menschlichen Gattungsform. —

Jesus hat die Unsterblichkeit des Individuums festgestellt, indem er in der Lehre: daß Gott Vater aller Geschöpfe und seinem Wesen nach Geist, d. h. selbstbewußter Schöpfer oder schöpferisches Selbstbewußtsein ist, die Grundlage aussprach, aus der allein die individuelle Unsterblichkeit entwickelt werden

kann. Ist Gott Vater und Geist, so sind die Geschöpfe die durch die väterliche Liebe ins Dasein gerufenen Gedanken dieses Geistes. Jeder einmal gedachte besondere Gedanke dieses Geistes (jede Individualität) ist unsterblich, weil sie, wenn die Naturform, unter der sie ausgedrückt war, abfällt, in das Bewußtsein seines Urhebers zurückgeht. Indem die Individualität diesem ewigen Bewußtsein anheimfällt, löst sie sich darin nicht auf, sondern dauert in ihrer Besonderheit ewig fort, weil sie, als besonderer Gedanke einmal von Gott gedacht, als solcher auch in ihm fortleben muß; denn in dem unendlichen Bewußtsein Gottes kann ein Gedanke, den er einmal erzeugt hat, so wenig verloren gehen, als dem Bewußtsein eines Menschen eine einmal gefaßte Idee je entschwinden könnte, wenn das Gedächtniß, die Einbildungskraft und der Verstand dieses Menschen unendlich vollkommen, d. h. befähigt wären, die Idee nicht nur unwandelbar festzuhalten, sondern auch immer weiter fortzubilden und immer schärfer durchzudenken.[1])

[1]) Das Maß dieser Unsterblichkeit ist natürlich von dem Maße bedingt, in dem der rückkehrende Gedanke an dem Bewußtsein Gottes theilnimmt, oder von dem Platze, den er darin ausfüllt. Je mehr ein Gedanke dem Denkenden congruent ist, desto intensiver, je weniger, desto schwächer wird diese Theilnahme sein; mit andern Worten: der endlosen Abstufung der Individuen, welche von der höchsten Gottunähnlichkeit bis zur höchsten Gottähnlichkeit reicht, entspricht eine endlose Abstufung der Empfindung, welche das Individuum nach dem Tode von seiner Fortdauer hat. Und zwar wird diese Empfindung der Natur der Sache nach von zwei verschiedenen Ursachen bestimmt sein: zunächst von dem Platze, den der Gedanke von vorn herein im Bewußtsein des Denkenden eingenommen hat, und sodann von der Entwickelung, die der aus dem Denkenden entlassene Gedanke für sich

Jesus hat aber auch die Unsterblichkeit des Fleisches (der Raçe) festgestellt, indem er die jüdischen Vorstellungen darüber (aber auch nur sie, nicht die orientalischen) sowohl zuließ

---

selbst durchläuft; d. h. zunächst von der ursprünglichen Anlage (Gottähnlichkeit oder -unähnlichkeit), welche das Geschöpf vom Schöpfer erhalten hat, und sodann von der Richtung, in der es sich selbst im Verhältniß zum Schöpfer entwickelt. Aus der ersteren Ursache entspringt der Grad, aus der letzteren der Inhalt des Unsterblichkeitsgefühles. Ein Geschöpf, welches von vorn herein sehr gottunähnlich organisirt ist, kann nie einen hohen Grad von Unsterblichkeitsgefühl erreichen; das Bewußtsein und Gefühl seines ewigen Lebens wird ein äußerst schwaches, für höhere Wesen kaum faßbares sein, wie schon das Gefühl seines zeitlichen Lebens kein persönlich bewußtes, sondern ein traumartiges oder vegetatives war. Der Inhalt aber, d. h. die Seligkeit oder Unseligkeit dieses Gefühls, bestimmt sich lediglich nach der Richtung, welche das Geschöpf, ob hoch oder nieder organisirt, seiner Anlage gibt. Jeder Gedanke Gottes von einem Andern als er selbst, also jedes Geschöpf, hat in sich die Seite der Gottähnlichkeit und die Seite der Gottunähnlichkeit; denn das Andere, was er denkt, ist ihm unähnlich, sofern es ein Anderes ist als er selbst; aber es ist ihm, so groß auch die Unähnlichkeit sein mag, ähnlich, sofern er kein Anderes denken kann, ohne ihm etwas von sich selbst mitzutheilen; denn diese Mittheilung allein ist es (da außer Gott kein Sein vorhanden ist), von der das Geschöpf lebt. Daher kann jedes Individuum, so weit es Willen hat, indem es sich entweder der Unähnlichkeit oder der Aehnlichkeit als dem Schwerpunkt zukehrt, entweder den Gegensatz oder die Harmonie mit dem Schöpfer aus sich entwickeln; das gottverwandteste kann sich im Egoismus gegenüber Gott verhärten, das gottunähnlichste die Gemeinschaft mit ihm erlangen, und dies ist es, was das Geschöpf, wenn es in Gott zurückkehrt, selig oder unselig macht. Denn das Gedachte wird vom Denkenden aufgenommen und weiter gebildet, wenn es sich ihm congruent erweist; bekämpft und ausgestoßen, wenn es ihm widerstrebt. Dieser Widerstreit mit der Quelle des Lebens ist um so qualvoller, je begabter (in der ursprünglichen Anlage also lebensvoller)

als durch Vergeistigung auf seine Weise erst zu der höheren Form erhob, in der wir sie bereits dargestellt haben. Diese Vorstellungen wurden erst durch ihn aus nationalen zu allgemein menschlichen. Aus dem Gericht des Messias über die anderen Völker, an das die Juden glaubten, wurde das Weltgericht als Ende der Weltgeschichte; aus dem gegenwärtigen weltherrschenden Jerusalem, das die Juden träumten, das künftige neue Jerusalem einer höheren Weltordnung. Der jüngste Tag ist die Todesstunde des Geschlechts, und wie für den Einzelnen, tritt für das Geschlecht mit dem Tode das Gericht ein. In dieses Gericht sind alle Glieder des Geschlechts, lebende und gestorbene, eingeschlossen, weil das Geschlecht nur als Ein Organismus, also mit allen Gliedern, welche den nunmehr abgeschlossenen Organismus bilden, in Gott zurückgeht, um dann von ihm unter andern kosmischen

---

die Organisation ist, jene Harmonie aber mit ihr um so wohlthuender, je niedriger das Geschöpf ursprünglich begabt war, und je mehr es demnach den Zuwachs aus dem allgemeinen Lebensquell empfindet. — Wir bitten den Leser, diese Erläuterung nicht als eine Abschweifung von der Linie unserer *geschichtlichen* Untersuchung zu betrachten. Die geschichtliche Frage: „ob Jesus Christus den Glauben an die Auferstehung des Fleisches habe lehren wollen oder nicht," kann schlechthin nicht erledigt werden ohne Beantwortung der andern Frage: „was dieser Glaube, den er schon vorfand, bei dem Theile der Menschheit, in dem er ihn vorfand, besagen wollte, was er an sich, innerhalb der Unsterblichkeitsidee besagen kann, und wie weit diese Idee von ihm abhängig ist. Wenn wir uns dabei in der Erörterung des Unsterblichkeitsglaubens moderner Denk- und Redeformen bedienen, so vergesse man nicht, daß es sich hier um den Inhalt, nicht um die Form handelt, die alte Welt hat gefühlt, was die moderne denkt.

Verhältnissen wieder ins Fleisch gerufen zu werden. Mit dem Tod des Geschlechts ist von selbst seine Auferstehung gegeben, zunächst, weil es nun erst als volles Ganze am göttlichen Leben Theil nimmt, dann, weil es aus dem göttlichen Leben wieder zu neuer planetarischer Reorganisation hervorgehen wird.

Ungeheure kosmische und Elementarereignisse werden, nach der Lehre Jesu und der Apostel, diese Erde zerstören, „die Sterne werden aus ihren Bahnen weichen, die Himmel mit Krachen vergehen, die Elemente in Brand aufgelöst, die Erde und was auf ihr ist verbrannt werden" und an die Stelle dieser Erde wird eine „neue Erde" und ein „neuer Himmel" mit dem auferstandenen Geschlecht, d. h. wird die auf einem andern und höheren Weltkörper wieder zum Leben erweckte, mit anderen und höheren Bedingungen der Organisation begabte, menschliche Gattung treten. [1])

Die, welche in diesem Erdenleben Gutes gethan, werden als lebendige Bausteine der neuen Organisation zu dieser „Auferstehung des Lebens" hervorgehen; die, welche Böses gethan, bleiben unter dem Gericht, weil sie durch den geistigen Tod die Fähigkeit zur Erweckung in ein höheres Leben verloren haben.

In dieser Unsterblichkeit der Gattung ist die persönliche Auferstehung des Fleisches eingeschlossen. Die Auferstehung

---

[1]) Matth. 24, 29. 2 Petr. 3, 10—13. Offenb. 21, 1. Von der Frage der Aechtheit der beiden letzteren Schriften kann hier völlig abgesehen werden, da sie, wenn nicht die apostolische, jedenfalls die der apostolischen nächstfolgende kirchliche Anschauung, also die unmittelbare Entwickelung der apostolischen Lehre, aussprechen würden.

der Gattung bedeutet für den Einzelnen die Wiederbekleidung mit der Raçeform, in welche sein Individuum auf Erden verkörpert war, und zwar nach dem Maß seines sittlichen Verhaltens. Bildet die Gattung mit den Einzelnen, aus denen sie besteht, einen bestimmten Organismus, in dem jedes Glied seine besondere Stelle und seinen ihm eigenen Beruf zur Förderung des Ganzen hat: so folgt von selbst, daß jene Glieder, die ihrem Beruf nicht genügt haben, in dem künftigen wiederbelebten Organismus als unnütze Theile ausfallen, während die, die ihn erfüllt haben, ihm in höherer Gestalt wieder einverleibt werden. „Alle Reben an diesem Weinstock, welche Frucht bringen, werden", wie Jesus sich selbst ausdrückt, „von dem Weingärtner gesammelt und so zubereitet werden, daß sie noch mehr Frucht bringen; alle aber, die keine Frucht bringen, werden abgeschnitten und ins Feuer geworfen werden."

Die Unsterblichkeit in Gott, wie sie Jesus bei Johannes lehrt, und die jüdische Auferweckung des Fleisches, die er in andern Stellen des Johannes und in den andern Evangelien lehrt, sind also, wie man sieht, in keiner Weise unvereinbar.

Aber noch mehr: sie sind unzertrennlich von einander. Jesus konnte nicht blos die jüdische Auferstehungsidee adoptiren, er mußte sie adoptiren, weil die persönliche Unsterblichkeit für uns von der Wiederverkörperungsfähigkeit in die Raçe bedingt ist. Die Persönlichkeit besteht nicht aus der Individualität allein, sondern aus der Verbindung von Individualität und Raçe, und wenn diese Verbindung zerstört wird, verliert die Unsterblichkeit ihren persönlichen Charakter und persönlichen Werth.

Schon der indische Seelenwanderungsglaube, obwohl er die Verbindung zwischen der Individualität und der Raçe nur zeitweise löst, indem er die menschlichen Seelen zur Strafe in Thierleiber übergehen läßt, widerstrebt unserem Gefühl als des Menschen unwürdig; wie erst, wenn dieses Band für ewig gelöst gedacht wird!

Individuelle Unsterblichkeit kommt, wie wir gesehen haben, allen organischen Existenzen zu. Jedes Geschöpf ist ein bestimmter, in dieser Eigenheit nur einmal gedachter Gedanke Gottes, der in Gott fortlebt, und insoweit, mit oder ohne förmliches Bewußtsein, unsterblich. Dieser Vogel, dieser Hund existirt nur einmal im All; er hat seine Anlagen, sein Temperamt, seinen eigenthümlichen Charakter, wie ich; er hat selbst seinen Willen und seine Zurechnungsfähigkeit, wenn auch in ungleich niedrigerem Grade, als ich, denn ich kann ihn belohnen und bestrafen; und nur wer nie mit Thieren umgegangen ist, kann an der Individualität der Thiere, wenigstens in den höheren Gattungen, zweifeln.

Davon ganz verschieden ist nun aber die Raçeform oder die Gattung, in welcher die Individualität geboren wird. Ein edles Thier, mit seinem Muth, seiner Treue, seiner Aufopferung, seiner Auffassungsgabe und seinem Verstand, ist freilich nur ein Thier, insofern eben seine Raçe die thierische ist, aber seine Individualität steht hoch über der eines gemüth- und verstandlosen Menschen; gebt ihm die Raçe des letzteren, so ist es ein großer Mensch, und gebt einem Menschen wie Caligula die seinige, so habt ihr die grausamste und niederträchtigste Bestie. Denke man sich also die menschlichen Individuen entkleidet von ihrer menschlichen Raçe:

wie wird es um ihre Unsterblichkeit stehen? Daß Individuen wie Sophokles, Plato, Cäsar, Shakspeare, deren Seelen der Stempel des göttlichen Ebenbilds so leuchtend aufgedrückt war, selbst abgesehen von ihrer menschlichen Race, eines Bewußtseins von Unsterblichkeit genießen können, ist denkbar; die große Mehrzahl der Menschen aber, wie sollte sie durch ihren individuellen Charakter einer andern Unsterblichkeit als der thierischen theilhaftig werden, da sie doch, in thierischen Leibern gedacht, sich in Nichts von den thierischen Individualitäten unterscheidet? Daß ich nach dem Tode nicht untergehe, sondern in den schöpferischen Verstand zurückkehre, der mich gedacht hat, habe ich mit den Thieren gemein; daß ich aber von diesem Leben in Gott nicht blos ein Gefühl, sondern ein klares Bewußtsein habe, und daß es in meiner Hand steht, mir dieses Bewußtsein selbst zum seligen oder unseligen zu machen, habe ich als Mensch vor den anderen Geschöpfen voraus, weil ich als solcher nicht blos Bewußtsein und Willen habe (denn beides kommt auch den Thieren zu), sondern mir meines Bewußtseins bewußt bin und meinen Willen wollen kann, d. h. schlechthin zurechnungsfähig bin. Bin ich aber nur als Mensch im wirklichen vollen Sinne des Worts unsterblich, was heißt das anders, als daß die individuelle Unsterblichkeit für mich erst Werth erhält durch die Unsterblichkeit der Race?

Wenn zwischen unserer Individualität und unserer Race kein unauflösliches Band besteht, wenn also die Todten nicht auferstehen: so „laßt uns, wie Paulus sagt, essen und trinken, denn morgen sind wir todt" — todt (wie wir auch als Individuen fortvegetiren mögen) im Verhältniß zu dem Leben,

das wir bisher gelebt haben; denn wir waren Menschen und sinken zu Thieren herab. Wenn kein solches Band besteht, so kann die Individualität des Sokrates in den Leib einer Kröte verkörpert werden, und in einer Made kann der Geist Shakspeare's wohnen. Zwischen den Gedanken Gottes und den Naturformen, in die er sie entläßt (zwischen der unsichtbaren Idealwelt und der sichtbaren materiellen Welt), fände dann nur ein blindes Würfelspiel, kein vorbestimmtes Wechselverhältniß statt; die Harmonie des Universums wäre zerstört.

Es versteht sich von selbst, daß von den verschiedenen Bestandtheilen, aus denen meine Raçe zusammengesetzt ist, nur einer für mich religiösen Werth hat: mein Gattungscharakter als Mensch. Daß ich Mitglied dieser oder jener Familie, daß ich Deutscher, Europäer, Kaukasier bin, daß meine körperliche Konstitution gerade aus dieser Mischung von animalischen, vegetabilischen und elementaren Stoffen besteht, kann ich im Tode fahren lassen; daß ich Mensch bin, kann ich nicht entrathen. Alle anderen Bestandtheile meiner Raçe haben nur in dem Maße für mich Werth, als sie mehr oder minder menschlich sind. Es gilt mir gleich, welchen Familien-, National- und Stammestypus ich trage, so lange er nur auf der Höhe der Menschlichkeit steht, aber es würde mir widerstreben, von einem höheren Typus zu einem niedrigeren, z. B. vom Kaukasier zum Papu herabzusinken. Ebenso würde ich jede Veränderung des körperlichen Organismus ertragen, wenn sie mich zur Entfaltung der Menschlichkeit fähiger machen würde, als ich jetzt bin, mich aber jeder widersetzen, die mich von der Menschlichkeit ent-

fernen würde. Ich verlange in mein unsterbliches Theil keine von allen Partikularitäten meiner Raçe, aber ich verlange unbedingt das Kleinod, das sie enthält, die Menschlichkeit, mit fortzunehmen, weil die Menschlichkeit es ist, die mich zur Krone der Schöpfung, die mich gottähnlich, gott-„ebenbildlich“ macht.

In der Raçe also, insofern und insoweit dieselbe den menschlichen Gattungscharakter einschließt, ist die Unsterblichkeit im religiösen Sinne erst für alle diejenigen Individualitäten enthalten, welche nicht schon in ihrer individuellen Begabung den Gattungscharakter, das Ebenbild Gottes vollständig ausdrücken, d. h. also für alle Menschen, mit Ausnahme dieser letzten Spitze (wenn eine solche überhaupt existirt); denn auch ein annähernder Ausdruck des Ebenbilds, wie er in den leuchtenden Genien der Geschichte hervortritt, kann nicht genügen, weil zwischen dem annähernden individuellen Ausdruck des Ebenbilds und dem in der Raçe enthaltenen Ebenbild noch ein Abstand zurückbleibt. In der Raçe, sofern und soweit dieselbe den Gattungscharakter einschließt, ist für das Individuum das Mittel enthalten, den zwischen ihm und der Gattung (d. h. zwischen seiner mangelhaften Anlage als einzelne Person und der vollkommenen Anlage, nach welcher die Gattung als moralische Person geformt ist) bestehenden Bruch zu versöhnen. Ohne die Raçe wäre jedes Streben nach Vollkommenheit unmöglich, denn vollkommen an sich kann nur sein, wer als einzelne Person so geartet ist, wie die Gattung als moralische Person. Vermöge der Raçe aber erhält der Einzelne die Fähigkeit, die Lücken seiner mangelhaften In=

dividualität dadurch zu ergänzen, daß die Individualität sich mit dem in der Raçe enthaltenen Gattungscharakter (mit der durch die Zeugung überkommenen Menschlichkeit, dem Ebenbild Gottes) durchdringt und auf diese Weise zum unvergänglichen individuellen Eigenthum macht, was an sich nur ererbt ist. So lange dies nicht geschieht, bleibt „was aus dem Fleisch geboren ist, nur Fleisch", d. h. die Raçe bleibt, was sie ursprünglich ist, eine körperlich mitgetheilte Zugabe, die wenn ich sterbe von mir abfällt. Geschieht dies aber, so wird „was aus dem Geist geboren ist, zum Geist": der in der Raçe enthaltene Gattungscharakter wird vom Bereich des Körpers in das des Geistes (der unvergänglichen Individualität) hinübergerettet, indem sich die Individualität mit ihm amalgamirt, und so wie einerseits die Individualität erst damit eine bewußt und persönlich unsterbliche wird, so erhält andererseits die Raçe selbst (der Körper als Complex aller ihm mitgetheilten geistigen Raçebestandtheile, das „Fleisch") dadurch eine bleibende Weihe, sie wird durch die Amalgamation, bildlich zu reden, zur Unsterblichkeit magnetisirt. Da jede, auch die mangelhafteste menschliche Individualität einen Punkt in sich hat, in dem sie mit der menschlichen Raçe zusammenstößt (weil die letztere als Einheit alle Bruchtheile der individuellen Varietäten vereinigt), so ist Jeder fähig, diese Verschmelzung zu vollziehen. Der Mensch hat den Grad seiner Unsterblichkeit in der Hand, insofern er vermöge dieser Verschmelzung einerseits seine individuelle Unvergänglichkeit zur persönlich bewußten steigern, andererseits seiner Raçe die Weihe

eines unvergänglichen Lebens oder den Keim der Auferstehung mittheilen kann. —

Man kann jetzt begreifen, wie und warum, gegenüber den Vorstellungen der jüdischen und heidnischen Welt, erst die Lehre Jesu den wirklichen Unsterblichkeitsglauben gegründet hat.

Ohne irgend welche theoretische Scheidung zwischen Individualität und Raçe ging Jesus einfach von der vollen ungetheilten Persönlichkeit aus. „Jeder" — ist sein Ausgangspunkt — „schafft sich selbst sein Schicksal in der Ewigkeit: das ewige Leben, indem er glaubt und durch den Glauben in den göttlichen Willen eingeht, — den ewigen Tod: indem er nicht glaubt und sich dadurch zur Entfremdung von Gott verdammt; denn die Gemeinschaft mit Gott, seinem Lebensquell, ist für den Geist seiner Natur nach Seligkeit, die Entfernung von Gott aber Tod, oder (weil der Geist an sich Leben ist) Qual und Gericht." Aber Jesus stellte die Unsterblichkeit der Persönlichkeit im Gegensatz zum Judenthum fest, indem er sie aus einer äußern, zukünftigen Thatsache zu einer innern und gegenwärtigen machte, — der Geist vollzieht schon jetzt, schon hier seine Unsterblichkeit, oder seinen Tod, indem er in die göttliche Gemeinschaft eingeht oder sie abweist —; und er stellte sie im Gegensatz zum Heidenthum fest, indem er die Auferstehung des Fleisches als nothwendige sittliche Folgerung an die Wiedergeburt oder Auferstehung des Geistes knüpfte und die Vollendung des Einzelnen mit der Vollendung der Gattung verschlang. Die Reden Jesu über diesen Gegenstand gehen

daher von der Willensrichtung des Einzelnen als dem Grund des künftigen Schicksals aus und schreiten zu diesem in stufenweiser Entfaltung fort. Der Glaubige ist, weil er glaubt, schon diesseits zur Unsterblichkeit des Geistes durchgedrungen, aber er empfängt sie noch vollständiger im Jenseits durch das Ruhen in Gott. Er genießt, so lange das Menschengeschlecht auf dieser Erde lebt, die innere Unsterblichkeit, sei es hier im Gefühl, sei es jenseits in Gott; nach dem Tode des Geschlechts wird er mit dem Geschlecht selbst auch der äußern, der Wiederbekleidung mit dem Körper, theilhaftig. Er überwindet in seinem Tode das gegenwärtige, jeden Einzelnen nach seinem Tode treffende Gericht, und hat dadurch mittelbar zugleich das künftige allgemeine (Gattungs-) Gericht überwunden. Ebenso beginnt das Gericht des Geschlechts schon jetzt als inneres Gericht. Jesus selbst ist, wie er sagt, „dem gegenwärtigen Geschlecht zum Gericht gesetzt". Das innere Gericht setzt sich, in nothwendiger Folge seiner Verwerfung, zum äußeren fort in der von ihm vorausverkündigten Zerstörung von Jerusalem, und zuletzt — nach Verlauf eines Zeitraums, dessen Dauer „nur der Vater weiß", jedoch erst dann, wenn das Evangelium allen Völkern verkündigt ist — tritt als letztes, zugleich inneres und äußeres Gericht das Weltgericht am Ende der Geschichte beim Ableben der Menschheit ein.

Man wird nun die von Gfrörer angefochtene Stelle des Johannes (5, 24—29) verstehen. Wer glaubt, sagt Jesus im 24. Vers, kommt nicht ins Gericht, sondern ist schon vom Tod zum Leben hindurchgedrungen. „Es kommt die Stunde, fährt er fort, und sie ist schon jetzt, daß die Todten

die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören werden, werden leben," d. h. schon jetzt dringen die noch im innern Tode Befangenen, wenn sie glauben, zum Leben hindurch, indem sie der Stimme des Sohnes Gottes folgen, in noch höherem Maße wird dies künftig stattfinden. Die Redensart, deren sich Jesus bedient, ist dieselbe wie im 23. Verse des 4. Kapitels: „es kommt die Zeit und ist schon jetzt, daß die wahrhaften Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden." Die Zeit, sagt er dort, kommt erst, sofern gegenwärtig die Anbetung noch an den Berg Garizim und den Tempel zu Jerusalem geknüpft ist; sie ist schon da, sofern die, welche ihn verstehen, schon jetzt im Geist und in der Wahrheit anbeten: das einstige Aufhören der örtlichen Anbetung ist schon vorbereitet durch den gegenwärtigen Beginn der geistigen, das zukünftige äußere Ereigniß ist nur Folge des schon eingetretenen innern. Gerade so sagt Jesus hier: schon jetzt hat die Auferweckung geistig begonnen und wird sich steigend fortsetzen, bis zuletzt die äußere Gesammtauferweckung des Geschlechts eintritt. [1])

[1]) Daß der Vers 25, obwohl seinem Sinne nach den Uebergang von der innern zur äußern Auferweckung bildend, zunächst von der innern Auferweckung spricht, erhellt aus den Worten „die, welche die Stimme des Sohnes hören werden, werden leben". Denn bei der körperlichen Auferweckung werden keineswegs alle die Stimme Hörenden „leben", d. h. „zur Auferstehung des Lebens, wie es der V. 29 nennt, hervorgehen," sondern nur die Gerechten, und es kann daher das Wort „hören" nur „geistig hören" oder „glauben" bezeichnen. Es ist somit das jetzige Sachverhältniß, bei dem das Hören, weil es gleich Glauben ist, das Leben zur Folge hat (mit einer allerdings ungenauen Ausdrucksweise), so auf die Zukunft übertragen, daß unter den

„Denn“, fährt Jesus fort, „wie der Vater in sich selbst das Leben hat (und damit auch, laut V. 21, die Kraft die Todten lebendig zu machen): so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich selbst zu haben (und „lebendig zu machen, welche er will“), ja, er hat ihn — hier geht die

---

später „hören“ und „leben“ Werdenden im nächsten Wortsinn nur die künftigen Glaubigen, im weitern aber (weil bei den Glaubigen das äußere Wiederaufleben die nothwendige Folge des innern Lebens ist) alle Todten verstanden werden können. — Mehrere Kirchenväter haben in dem Beisatz „und ist schon jetzt“ eine Beziehung auf die in den Evangelien erzählten Todtenerweckungen gelegt und demgemäß den Vers 25 auf die körperlich Todten bezogen. Demnach würde Jesus, nachdem er so eben von der geistigen Belebung gesprochen, ohne irgend ein Mittelglied auf die körperliche Auferweckung überspringen und als Bürgschaft der künftigen allgemeinen Erweckung statt der bereits eingetretenen geistigen einige vereinzelte äußere Fälle erwähnen oder vielmehr dunkel andeuten, die in diesem Zusammenhang, abgesehen von ihrem (wie sich später zeigen wird, durch Jesus selbst ans Licht gestellten) wahren Charakter, keine Beweiskraft haben können. Es wäre unnöthig, auszuführen, wie wenig dies dem Geist und der Redeweise Jesu gleichen würde. Es müßte also der Evangelist selbst sein, der in den Beisatz „und ist schon jetzt“ die Beziehung auf die körperlichen Todtenerweckungen gelegt hätte. Wahr ist es, daß in den von Johannes mitgetheilten Gesprächen Jesu bei der Erweckung des Lazarus diese Wunderthat als Symbol der höheren allgemeinen Auferweckung erscheint, wie auch anderwärts das äußere Wunder gegenüber von Personen, die nur für äußere Beweise, nicht für den Beweis „des Geistes und der Kraft“ empfänglich sind, als Unterpfand des innern hingestellt wird. Zu einer solchen Annahme ist jedoch, so lange die mitgetheilten Aeußerungen eine andere, dem natürlichen Gang der Rede Jesu selbst angemessene Erklärung verstatten, um so weniger Grund, als im vorliegenden Fall Johannes selbst nicht wohl auf ein Ereigniß (denn er selbst erzählt nur eine Todtenerweckung) angespielt haben kann, welches nach seiner eigenen Erzählung geraume Zeit nach dieser Rede stattgefunden hat.

Rede auf die äußere, unmittelbar mit dem Gericht verknüpfte Auferweckung über — auch ermächtigt das Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist." Trage ich — sagt Jesus mit andern Worten — als Sohn Gottes das innere Prinzip der Belebung, vom Vater verliehen, in mir, so habe ich auch die Macht, als Menschensohn (d. h. als Messias im vollsten Sinne) das äußere Gericht am jüngsten Tag des Menschengeschlechts zu vollziehen. Der Zusammenhang ist hier ganz ähnlich, wie Lucas 5, 23, wo Jesus an die Pharisäer, die ihn, weil er dem Gichtbrüchigen die Sündenvergebung verkündigt, der Gotteslästerung zeihen, die Frage stellt: „was ist leichter zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben? oder zu sagen: stehe auf und wandle? Damit ihr aber wißt, daß des Menschen Sohn Macht hat, auf Erden Sünde zu vergeben, so sage ich: stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim!" „Innere und äußere Heilung, sagt er dort, bedingen sich gegenseitig, und um euch zu beweisen, daß ich der innern mächtig bin, besiegle ich sie mit der äußern." Gerade so geht hier die Rede von der innern Auferstehung zur äußern fort; an sich ist die äußere Auferweckung — das Werk des Menschensohnes — nur Folge der dem Gottessohn inwohnenden Macht der innern Auferweckung, aber den Zuhörern gegenüber, denen das Innere erst durch das Aeußere bewiesen wird, bildet sie den entscheidenden Punkt.

Die Verse 28 und 29 sind nur eine Auseinandersetzung des Ausdrucks „Gericht halten": „wundert euch nicht, sagt Jesus, ich werde das Gericht halten, wie ihr es dem Messias zuschreibt, obwohl ich mich in eurem Sinn noch nicht als Messias gezeigt habe: so wie jetzt das gegenwärtige Geschlecht

durch meine Stimme zum Leben durchdringt, so werden künftig am Ende der Tage Alle die in den Gräbern sind (also auch die vor mir Verstorbenen) meine Stimme hören und werden die Guten zur Auferstehung des Lebens, die Bösen zur Auferstehung des Gerichts hervorgehen." Der Ausdruck „Auferstehung des Gerichts" im 29. Vers korrespondirt mit dem im 24. Vers gebrauchten Ausdruck „nicht ins Gericht kommen". Wer jetzt glaubt, nimmt an dem künftigen Gericht zwar wie die Andern Theil, aber er kommt trotzdem „nicht mehr in das Gericht", weil er nicht zur „Auferstehung des Gerichts, sondern zur Auferstehung des „Lebens" hervorgeht.

Indem Jesus auf diese Weise die Unsterblichkeit nicht blos auf die Individualität des Einzelnen gründete, sondern zugleich von dem Gericht der Gattung und damit vom menschlichen Gattungscharakter abhängig machte, mit dem der Einzelne beim Gericht in dem Maße wieder bekleidet wird, als er seinen Beruf als Glied der Gattung erfüllt hat: sprach er im Keime schon aus, was wir in den apostolischen Briefen entwickelt finden. Nach der Lehre der Apostel ist das von Adam ererbte „Fleisch" (die menschliche Raçe), insofern es durch die Fortpflanzung die Sünde der ersten Eltern überkommen hat, der Herd der Sünde; aber es ist auch, insofern es, nach dem Bilde Gottes gemacht, die Fähigkeit der Vereinigung mit Gott in sich schließt, der Tempel des heiligen Geistes. Es ist, durch die Sünde vergiftet, der Quell des Todes, es ist aber auch, durch Heiligung entsündigt, die Bedingung des Lebens: die volle persönliche Unsterblichkeit ist erst die Bekleidung mit dem „verklärten

Fleisch," d. h. mit der aller unvollkommenen Bestandtheile entbundenen menschlichen Raçe, mit der reinen Menschlichkeit, welche jeder Mensch als den Kern seiner Raçe aus ihr entwickeln kann. Mit dem Körper im Grabe verwesen, wenn ich gestorben bin, alle lokalen und nationalen Besonderheiten, alle Gebrechen und Mängel der im Körper enthaltenen Raçe; aber das Kleinod der Raçe, der „geistige Leib" der reinen Menschlichkeit, den der Körper in sich schließt, steigt aus der Verwesung wieder empor. Der Tempel des heiligen Geistes sinkt in den Staub, aber das Ebenbild Gottes, das er einschließt, wird unversehrt bewahrt bis zur Stunde des Gerichts. „Was wir (im Tode) säen, sagt der Apostel Paulus, wird nicht lebendig, es sterbe denn;" denn was wir ins Grab legen, sind ja gerade die zufälligen, unwesentlichen, nicht spezifisch menschlichen Bestandtheile der menschlichen Raçe; es ist nicht der geistige Leib, „der erst werden soll," sondern der Leib, dessen wir uns, um rein menschlich zu werden, entäußern müssen. Wir säen im Tode die Gebrechen unserer Raçe, und ernten in der Auferstehung ihren unvergänglichen Gehalt. „Es wird „verweslich gesäet und wird unverweslich auferstehen; es wird „in Unehre gesäet und wird in Herrlichkeit auferstehen; in „Schwachheit gesäet und wird in Kraft auferstehen," mit einem Wort „der natürliche, irdische Körper wird gesäet" und „ein geistiger, himmlischer Körper geerntet."[1]) Das Thierische der menschlichen Raçe verwest und das Göttliche in ihr steht auf. Man könnte zweifeln, daß dies

*) 1 Kor. 15, 36. 37. 40. 42. 43. 44.

wirklich die Meinung des neuen Testaments ist. „Eine solche Auferstehung — könnte man einwenden — wäre keine Auferstehung des Fleisches, denn nicht der Körper selbst, sondern nur der dem Körper eingeprägte geistige Raçecharakter würde damit auferstehen. Indem aber das neue Testament einen neuen Himmel und eine neue Erde entstehen oder (wie wir oben selbst gesagt) die Gattung unter andern kosmischen Verhältnissen wieder ins Dasein treten läßt, will es offenbar eine förmliche körperliche Wiederbelebung, wenn auch mit höherer Organisation, bezeichnen."

Die Aeußerung Jesu bei Matthäus über die Auferstehung läßt keinen Zweifel darüber, daß dies zum wenigsten seine Meinung nicht gewesen ist. „Die Auferstandenen, sagt er dort, werden sein wie die Engel; sie werden nicht freien, noch sich freien lassen," oder, wie er nach der Ueberlieferung gesagt hat, „das Reich Gottes ist (vollkommen) erst da, wenn das Männliche und das Weibliche eins geworden sind". Der Zustand der Auferstandenen schließt nach ihm aus, was die Grundbedingung der irdischen Organisation, sei es auf dieser oder auf einer andern Erde, ist — die Trennung der Geschlechter. Ebenso klar spricht die Kirchenlehre — insofern sie als Fortbildung der neutestamentlichen hier in Betracht kommt —, indem sie Christus mit dem nämlichen Körper, mit dem er aus dem Grab erstanden ist, im Himmel zur Rechten des Vaters weilen läßt, und ihn zugleich als allgegenwärtigen Gott anbetet. Der verklärte Körper des Auferstandenen schließt nach dieser Vorstellung jede sinnliche Beschränktheit aus. Der Auferstandene ist eine Persönlichkeit ohne wirklichen Körper, die aber als Persön-

lichkeit fähig ist, auf Andere einzuwirken, als ob sie einen Körper hätte. Christus ißt nach der Auferstehung und läßt sich berühren, aber er ißt nach der Meinung der Kirche nicht wie ein körperlich Lebender, der essen muß, um sich zu nähren, und er läßt sich nicht berühren, als ob die Betastung in ihm die sinnlichen Empfindungen eines wirklichen Körpers hervorrufen könnte, sondern er läßt sich, um die Zweifelnden zu überzeugen, dazu herab, persönlich in der Weise zu wirken, als ob er wie sie äße und wie sie empfände, während er selbst an sich Nichts mehr ist als rein menschliche, von aller Materialität entkleidete Persönlichkeit.[1])

Wenn das neue Testament an andern Orten gleichwohl eine neue Erde voraussetzt, auf der die Auferstandenen leben werden: so löst sich der Widerspruch dadurch, daß in der Idee des Gattungsgerichtes zwei an sich verschiedene Vorstellungen verschmolzen sind: die mit dem Tode der Gattung eintretende Rückkehr der Gattung in Gott und das Wiederherausgehen der Gattung aus Gott zu neuer kosmischer Organisation. Nur die erstere Vorstellung ist an sich Gegenstand der religiösen Hoffnung, und nur von ihr sprach Jesus, wenn er die Auferstandenen wie Engel im Himmel lebend bezeichnet. Der Einzelne führt,

---

[1]) Wir bitten den Leser, sich zu erinnern, daß es sich hier nicht um Aufstellung dogmatischer Meinungen oder um Besprechung der Thatsache der Auferstehung Jesu, sondern lediglich um die geschichtliche Ermittlung des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens handelt, zu deren Behuf wir unter anderen die Kirchenlehre anführen, weil sie als Tochter der neutestamentlichen Lehre einen Rückschluß auf diese selbst verstattet.

wenn auch unsterblich, so lange ein Zwischenleben, als nicht die ganze Gattung mit allen Gliedern zu Gott eingegangen ist. Erst wenn dies geschieht, ist der Beruf ausgesprochen, den jede Individualität der Gattung im Verhältniß zur Gattung auszufüllen hat; erst dann wird die Individualität mit dem Gattungscharakter, den sie im jenseitigen Zwischenleben nur adoptionsweise in sich aufgenommen hatte, wesenhaft eins, erst dann empfängt Jeder den geistigen Leib, der das individuelle schemenhafte Geisterleben zur wirklichen Persönlichkeit erhebt; erst dann geht der Mensch vom Schlafen oder Träumen in Gott zum Erwachen in Gott, vom Schattenleben des Hades zur Seligkeit oder Unseligkeit des Himmels oder der Hölle über.

Wie diese Vorstellung der jenseitigen Vollendung mit der scheinbar entgegengesetzten Vorstellung eines neuen diesseitigen, planetarischen Lebens (einer „neuen Erde") zusammenfließen konnte, erklärt sich leicht, wenn man sich erinnert, daß einerseits diese jenseitige Vollendung der Persönlichkeit in Gott von selbst die Idee eines abermaligen Hervorgehens aus Gott und zwar in höherer organischer Bildung in sich schließt, und daß andererseits im Sinne der Apostel der Begriff der planetarischen Organisation keineswegs von der Sterblichkeit und von der sinnlichen Fortpflanzung — zwei Merkmalen, ohne die wir uns heutzutage keine lebende Organisation denken können — bedingt war. Nach der bis auf einen gewissen Grad in die Kirchenlehre übergegangenen jüdischen Anschauung begriff das paradiesische Leben, zu welchem der Mensch ursprünglich bestimmt war und das er durch den Fall verscherzte, die irdische Unsterblichkeit und die Fähig-

keit einer reinen und schmerzlosen Fortpflanzung in sich; die Sünde, der Tod, und selbst das Verderben innerhalb der belebten Natur sind erst mit dem Fall in die Welt gekommen. Die Christen der ersten Jahrhunderte konnten sich also, ohne mit den Worten Christi in Widerspruch zu gerathen, unter dem neuen Himmel und der neuen Erde ein zweites irdisches Paradies, d. h. eine planetarische Organisation denken, von welcher der Tod und die Geschlechtslust ausgeschlossen ist, in welcher das Pflanzenreich in jetzt ungekannter Fülle Alles hervorbringt und in welcher die Thierwelt in jener von Jesaias so schön geschilderten Harmonie mit den Menschen und unter sich lebt. In der That enthält diese Vorstellung, so abenteuerlich sie in der sinnlichen Auffassung, z. B. der Chiliasten unter den Christen der ersten Jahrhunderte, erscheint, einen leicht kennbaren, vernünftigen Gehalt. So klar es ist, daß die Fortpflanzung durch zwei Geschlechter, und der Tod, d. h. die Zeugung und die Altersentwickelung, die Grundbedingungen alles zeitlichen und organischen Lebens bilden: so klar ist es auch, daß der Gedanke einer höheren organischen Bildung als der menschlichen, so weit ihn überhaupt der Mensch fassen kann, die Forderung einschließt: daß der Modus der Zeugung und des Todes in dieser neuen Organisation ein ungleich reinerer und höherer sein müsse; daß diese höheren Geschöpfe statt in thierischer Lust zu schaffen und in Schmerzen zu gebären, sich auf höherem magnetischen Wege fortpflanzen, und statt der Verwesung anheimzufallen, die Materie in reinlicher Verwandlung von sich abstreifen würden; daß sie in Folge der höheren magnetischen Kräfte einen ungleich höheren inneren Einfluß auf die Thierwelt

üben müßten als bis jetzt; daß die Thierwelt und die Pflanzenwelt selbst in dem nämlichen Verhältniß höher organisirt sein müßte. In diesem Sinne gefaßt, sind die Ideen des alten und neuen Testaments von einer paradiesischen Organisation nicht nur nicht vernunftwidrig, sondern schlechthin von der Vernunft geboten: denn wie unmöglich es auch ist, uns eine höhere Organisation, als die unsrige ist, im Einzelnen vorzustellen, da jede Analogie fehlt, so unumgänglich ist es, uns zu denken, daß in der Weltentwickelung dem Untergang des Erdballs mit seinen Organisationen neue und höhere Organisationen folgen müssen. Entweder ist Alles, was ist, nur Chaos, oder der Geist — und hier ist es gleich, ob der Geist in pantheistischer oder in christlicher Weise gedacht wird — muß die Materie in unaufhörlich steigendem Maße beseelen, d. h. immer höhere Organisationen erzeugen. Ja noch mehr, es ist sogar klar, daß dieser rationale Sinn der Sinn der Bibel selbst ist. Indem die Bibel den Gegensatz der Geschlechter vor dem Falle, die sinnliche Scham aber erst nach dem Falle entstehen läßt, setzt sie den Begriff der paradiesischen Unschuld nicht in die Geschlechtslosigkeit, sondern in die Abwesenheit der sinnlichen Begierde; und indem sie zwei hervorragende Menschen des alten Bundes, Henoch und Elias, jenen „von Gott selbst zu sich genommen" werden, diesen im Feuer gegen Himmel fahren, den Stifter des neuen Bundes aber zwar sterben, jedoch ohne Verwesung mit verklärtem Körper wiederaufstehen läßt, zeigt sie, daß sie unter der paradiesischen Unsterblichkeit nicht die Fortdauer des diesseitigen Lebens, sondern einen, im Gegensatz zur jetzigen chemischen Zersetzung ätherischen Proceß des Todes, eine

höhere Weise der Wandlung vom Diesseits zum Jenseits versteht.

Die apostolische Idee des neuen Himmels und der neuen Erde ist also — wir glauben dies jetzt hinlänglich gezeigt zu haben — die in dem Glauben des jüngsten Gerichts als der Rückkehr der Gattung zu Gott, mittelbar eingeschlossene, durchaus klare, durchaus vernünftige Idee: daß die Gattung unter höheren kosmischen und organischen Bedingungen von Gott wieder zu einem zeitlichen Dasein gerufen wird.

Gleichwohl kann, wir wiederholen es, diese Idee nicht der unmittelbare und eigentliche Gegenstand des religiösen Unsterblichkeitsglaubens sein. Sie kann aus diesem Glauben entwickelt werden, sie kann diesem Glauben zur Stütze dienen, aber sie gehört nicht wesentlich, nicht an sich zu ihm. Der Gegenstand der Religion ist das Leben in Gott, das Leben in der Ewigkeit. Das zeitliche Leben, und ist es auch ein unendlich höheres als das gegenwärtige, ist nicht ihr Gegenstand. Der Himmel des religiösen Glaubens ist jenes hier beginnende, jenseits sich vollendende ewige Einssein der Glaubigen mit Jesus und durch ihn mit Gott, jene Vereinigung der Seele mit Gott, welche Jesus selbst bei Johannes in so erhabener und glühender Weise schildert. Diese Vereinigung genügt dem Glauben, sie ist sein höchstes Ziel; er begehrt nicht nach zeitlicher, sondern nur nach ewiger Vollendung.

Insofern nun aber, nach der Natur der Dinge, wie nach der Lehre Jesu selbst, die Vollkommenheit der Seele von der Vervollkommnung des Gattungscharakters bedingt ist, insofern eine neue und höhere Zeitlichkeit zur Vol-

lendung des Lebens in der Ewigkeit beitragen kann: insofern, nicht an sich, kann auch die Wiederkunft auf eine neue Erde Gegenstand der religiösen Hoffnung sein. Das jenseitige und das diesseitige Reich Gottes sind auf diese Weise, wie Leib und Seele, unauflöslich mit einander verbunden; das Jenseits, das dem Menschen zu Theil wird, geht aus dem hervor, was er aus dem Diesseits gemacht hat, und das Diesseits ist wieder eine Wirkung des Jenseits; je mehr er den Geist hienieden aus sich entwickelt hat, desto höher die Seligkeit, die ihn im Jenseits empfängt; je höher diese, desto höher die Organisation, die ihm zu Theil wird; die neue Erde kann Hoffnung der Christen nur sein, so weit sie ihm den neuen Himmel öffnet; sie kann es nur sein, sofern sie der gegenwärtigen unähnlich und im Verhältniß zu ihr schon engelgleich, nicht insofern sie ihr noch ähnlich ist. Nicht die Persönlichkeit an sich, sondern die Hingabe der Persönlichkeit an Gott, nicht die beständige Vervollkommnung der Organisation, sondern das unendliche Wachsthum in der Vereinigung mit Gott ist das Ziel der religiösen Hoffnung. „Ich muß abnehmen, er aber muß wachsen," Gott „Alles in Allem" ist das große Endziel des Christenthums.

Dieses erhabene Ziel würde aber zu einem Aufgehen der Persönlichkeit im All und damit wiederum zur Vernichtung der persönlichen Unsterblichkeit geführt haben, hätte Jesus nicht mit einer bewundernswerthen Weisheit den Glauben an die Auferstehung des Fleisches in der Weise zugelassen, daß er an sich zwar nur das engelgleiche Leben in Gott ausspricht, zugleich aber die förmliche Wiederkehr zu einer zeitlichen Or=

ganisation als Möglichkeit in sich schließt. Und insofern bildet nun die neue Erde, obgleich an sich nur eine naturwissenschaftliche Wahrheit, ein wesentliches Stück des christlichen Unsterblichkeitsglaubens selbst. Die Zukunft des Glaubigen ist nur ein im Wechsel von Zeit und Ewigkeit fortschreitender unendlicher Fortschritt, aber jedes, auch das höchstausgestattete, zeitliche Dasein kommt ihm nur in Betracht als Staffel zur Ewigkeit.

Die christliche Kirche hat daher nicht gegen den Geist Jesu gehandelt, indem sie den neuen Himmel und die neue Erde, als kurzen Ausdruck der Totalität aller höheren organischen Entwicklungen, welche den Menschen jenseits dieser Erde noch erwarten können, und als Unterpfand für die unendliche Vervollkommnung der Persönlichkeit, in ihr Glaubensbekenntniß aufnahm. Sie würde dies aber gethan haben, wenn sie außer dieser nachirdischen, idealen Zeitlichkeit auch die gegenwärtige Erde zum Gegenstand des Unsterblichkeitsglaubens gemacht, d. h. wenn sie die Auferstehung des Fleisches innerhalb der gegenwärtigen Gattungsgeschichte adoptirt hätte, wie dieselbe in der Seelenwanderung und in dem Chiliasmus (Glauben an die 1000jährige Regierung der Heiligen mit Christus auf der Erde) ausgesprochen ist. Bekanntlich hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" die Seelenwanderung im Sinne der Wiederkehr des Einzelnen im Laufe der Menschengeschichte als vernunftgemäß vertheidigt, indem er von dem Gedanken ausging, daß der Einzelne im Lauf der Geschichte die nämlichen Entwicklungsstufen durchlaufen müsse, welche die Gattung im Großen beschreibt. Der Chiliasmus, geistig auf-

gefaßt, läßt sich auf die nämliche Idee zurückführen: in der höchsten Blüthezeit der Menschengeschichte (im 1000jährigen Reich) würde die Blüthe des Menschengeschlechts auf der Erde wieder geboren werden und mit Christus vereinigt das Reich Gottes auf Erden zur Vollendung führen. Dr. G. Widenmann,[1]) in seinen „Gedanken über die Unsterblichkeit als Wiederholung des Erdenlebens" hält die Ansicht Lessing's nicht nur nach ihrer rationalen Seite fest, sondern sucht sie, gestützt auf die Lehre der Offenbarung vom 1000jährigen Reich und auf Winke Jesu selbst, als biblische nachzuweisen. Wir haben bereits gezeigt, warum die Wiederbekleidung mit dem irdischen Fleische nie und nimmer Gegenstand des christlichen Glaubens sein kann. Vermag schon eine neue Erde dies nur insofern zu sein, als sie der Uebergang zur Ewigkeit und damit ein Moment der Ewigkeit selbst ist, so kann es noch weniger die gegenwärtige Fleischlichkeit, von welcher der Christ, wie Paulus sagt, strebt frei zu werden, um daheim zu sein bei Gott. Welches auch die wissenschaftliche Wahrheit des Seelenwanderungsglaubens sein mag: dieser Glaube gehört nicht in die Religion. Er ist nicht irreligiös, nicht unchristlich und selbst nicht unbiblisch an sich, aber er ist eben so wenig biblisch, sofern das neue Testament ihn in einer höheren Auffassung aufgehoben hat. Man hat im Sinne der Lessing'schen Seelenwanderung dreierlei Bibelstellen ausgelegt: die Aeußerung Jesu über die Wiederkehr des Elias, die Aeußerungen Jesu über seine eigene Wiederkunft und die Lehre der Offenbarung vom 1000jährigen

---

[1]) Wien bei Gerold 1851.

Reich. Keine von diesen Stellen schließt, im biblischen Sinne aufgefaßt, eine irdische Auferstehung ein. Wenn Jesus seinen Jüngern auf die Frage, wie es sich mit der Wiederkunft des Elias (der nach der Weissagung des Propheten Maleachi dem Messias vorangehen sollte) verhalte, die Antwort gibt: „Johannes der Täufer ist, wenn ihr es verstehen wollt, der wiedererschienene Elias": so stellt er hier wie in anderen Fällen die geistige Erfüllung der buchstäblichen Erwartung entgegen, indem er die Weissagung nach seiner freien Weise auslegt; in Johannes ist Elias erschienen, weil Johannes ein Mann vom Geist und der Kraft des Elias ist; ganz abgesehen davon, daß auch die jüdische Erwartung an sich schon mit der Idee der Seelenwanderung Nichts gemein hat, weil Elias nach der jüdischen Meinung nicht gestorben war. Wenn Jesus von seiner später näher zu erörternden „Zukunft" spricht, so setzt er nicht eine neue Verkörperung voraus, sondern er kommt als der Nämliche, der „bei seinen Jüngern bleibt alle Tage bis ans Ende der Welt"; wie denn die Kirche vom Anfang an die Wiederkunft Christi nicht als eine zweite Fleischwerdung, sondern als die letzte und gewaltigste Wiedererscheinung des verklärten Auferstandenen aufgefaßt hat.[1])

Was endlich die „erste Auferstehung" der Heiligen in der Offenbarung Johannis (20, 3—6) betrifft, „welche mit

[1]) Die Kirche hielt fest an dem Glauben, den schon die Apostel beim Verschwinden Jesu nach seiner letzten Erscheinung als Engelstimme in ihrem Innern vernahmen: „Dieser Jesus, der von euch gen Himmel aufgenommen ist, wird kommen, wie ihr ihn zum Himmel fahren sahet."

Christus tausend Jahre leben und regieren", so ist es zwar unzweifelhaft, daß der Verfasser der Offenbarung unter dem 1000jährigen Reich eine Epoche der Erdgeschichte, in keiner Weise aber gewiß, daß er unter der „ersten Auferstehung" eine irdische Wiederverkörperung der Heiligen verstanden hat. Das Schicksal, welches diese merkwürdige Weissagung in der Christenheit der ersten vier Jahrhunderte durchgemacht hat, und die Auslegung, welche die Kirche ihr heute gibt, indem sie das Leben und Regieren der Heiligen mit Christus als geistige Betheiligung derselben an der Menschengeschichte auffaßt, beweisen vielmehr das Gegentheil. Der Anstoß, welchen der Chiliasmus als wörtliche Auffassung dieser Weissagung, d. h. als Glaube an ein sinnliches Reich der Heiligen mit Christus auf Erden, in der Christenheit der ersten vier Jahrhunderte erregte, war so groß, daß die Offenbarung, obwohl vielleicht unter allen Büchern unseres Kanons keines glänzendere Zeugnisse seiner Aechtheit aufzuweisen hat, von den orthodoxesten Kirchenlehrern angefochten wurde, und daß die Kirche, wie bekannt, den Chiliasmus, so weit er jene sinnlichen Erwartungen in sich schloß, förmlich verdammte, während sie die Aechtheit der Offenbarung später förmlich anerkannte. Für denjenigen, welcher mit der Denk- und Redeweise des Verfassers der Offenbarung, der Briefe und des Evangeliums Johannis bekannt ist, steht es sogar außer Zweifel, daß der Verfasser, wenn er je den Gedanken einer irdischen Wiederkunft der Heiligen hätte ausdrücken wollen, zu diesem Behuf niemals die Worte wählen konnte: „die Heiligen werden mit Christus 1000 Jahre leben und regieren," da das Leben

mit Christus, mit dem nur einmal fleischgewordenen, seither beim Vater thronenden Christus in seiner Anschauung von selbst die irdische Verkörperung der Heiligen ausschließt.[1]) Wenn die Kirche bisher die chiliastische Auffassung des 1000jährigen Reiches verworfen hat, ohne den eigentlichen Sinn desselben festzustellen, so geschah es, weil die Theologie das 1000jährige Reich noch nicht im Sinne des sonstigen psychologischen Inhaltes der Unsterblichkeitslehre Jesu und der Apostel aufgefaßt hat. Das 1000jährige Reich in diesem Sinne gefaßt, ist die vollste Bestätigung der Entwicklung, welche wir bisher von dieser Lehre gegeben haben, und bildet insofern einen wesentlichen Schlußstein des neuen Testamentes.

Nach der Lehre Jesu ist das Individuum, wie wir gesehen haben, mit der Entwicklung der Gattung unzertrennlich verwebt. Die Lebenden, die durch den Glauben schon diesseits zur Unsterblichkeit durchgedrungen, und die Verstorbenen, die der Unsterblichkeit in Gott genießen, sind durch keine Kluft getrennt; die Einheit der Seelen in Gott reicht von der Erde in den Himmel und die Gattung bildet in ihren jenseitigen und diesseitigen Gliedern ein einziges Ganze, das jenseitige Reich Gottes nimmt an der Entwicklung des diesseitigen beständigen Antheil. So wie Jesus selbst, obwohl von der Erde entfernt, immer bei den Seinigen zu bleiben

[1]) Wie konnte der Verfasser der Offenbarung jemals die Idee eines Reiches der Heiligen mit Christus hegen, in dem Christus im Himmel thronen, die Heiligen aber auf die Erde beschränkt und also von ihm, mit dem sie bereits vereinigt sind, getrennt sein würden?

verheißen hat, wo auch nur zwei oder drei sich in seinem Namen versammeln, so nehmen auch die in ihm Verstorbenen, der Einheit des Leibes, dessen Haupt er ist, Theilhaftigen kraft der Einheit mit ihm an der Entwicklung der Lebenden Antheil.[1]) Dieser Antheil wird um so lebhafter sein, je mehr die Entwicklung des Geschlechtes den Grundcharakter des Geschlechtes, die Menschlichkeit ausdrückt. Nothwendig muß in der Menschengeschichte, da sie sich gleich dem Einzelnen durch die Lebensstufen der Kindheit, der Jugend, des reifen Mannesalters und des Alters hindurchbewegt, eine Epoche eintreten, in welcher das Geschlecht die höchste Spitze der männlichen Kraft und Reife erreicht und in welcher die Geschichte culminirt. Eine solche Culminationsperiode der Geschichte hatten schon die jüdischen Propheten, aber nur unter dem Begriff des jüdischen Weltreiches, geweissagt; eine solche Periode, als 1000jähriges Reich Gottes auf Erden, weissagt auch Johannes. Ohne Zweifel dachte sich Johannes den Eintritt derselben sehr nahe. Sie folgte in seiner Vorstellung auf den Untergang des römischen Reiches, dessen Ahnung ihn mit so tiefer Gewißheit durchdrang. Daß das Christenthum bestimmt war, nach dem Untergang Roms auf den Ruinen Roms die wilde Jugend der mittelalterlichen Menschen zur Mannheit hinüberzuleiten, war mehr als das prophetischste Gemüth damals selbstbewußt ahnen konnte.

---

[1]) Bekanntlich ist aus dieser, von Jesus selbst in den Reden vor seinem Ende bei Johannes entwickelten Anschauung die Heiligenverehrung hervorgegangen, die einen wesentlichen Theil des ersten Christenthums bildet.

Gleichwohl enthält das 1000jährige Reich der Offenbarung einen höchst wichtigen geschichtlichen Zug: dieses Reich ist von der Menschwerdung Christi durch große und eingreifende Entwicklungen getrennt, d. h. die Zeit des Lebens Jesu auf Erden war den ersten Christen nicht die Mitte der Geschichte, wie wir dies heutzutage oft von christlichen Theologen hören müssen; sie war ihnen vielmehr die Epoche des Untergangs der griechisch-römischen Weltentwicklung, jenseits deren sie in der ersten Zeit nach dem Tod Christi die sofortige Wiederkunft Christi, dann aber, als diese nicht eintrat, eine nochmalige und höhere irdische Entwicklung durch Christus erblickten. Während dieser 1000jährigen Culminationsepoche wird nun die Theilnahme Christi und der Heiligen an der irdischen Geschichte eine so gesteigerte sein, daß der Seher von ihr sagen kann: in ihr leben und regieren die Heiligen mit Christus. Aber noch mehr: ist nach der Lehre Jesu die persönliche Unsterblichkeit von der Verbindung der Race mit der Individualität bedingt; vollzieht sich diese Verbindung in der Weise, daß der Einzelne den Gattungscharakter durch moralische Verschmelzung schon diesseits seiner Individualität einprägt, ihn vollendet und so fortschreitend mit der Menschlichkeit, welche den Inhalt der Race bildet, verwächst, bis mit dem Tode der Gattung die Verbindung eine ganz vollkommene wird: so wird für die Heiligen, welche die Menschlichkeit schon während ihres Lebens in sich ausgeprägt haben und nun kraft der Einheit mit Christus die Wandlungen der irdischen Geschichte mitempfinden, eine erste Wiederbekleidung mit der verklärten Race, mit der reinen Menschlichkeit, schon dann stattfinden, wenn die Geschichte, die

sie in Christus mitleben, in die Epoche der reinen Menschlichkeit eintritt. Wie nach der Anschauung der Apostel, vermöge des Zusammenhangs der Geister im Himmel, auf Erden und im Hades die Heiligen aus den Gräbern hervorbrachen und in Jerusalem erschienen, als Jesus Christus, das Haupt der Geister, gekreuzigt wurde; wie mit dem Eintritt Jesu Christi in den Hades nach seinem Tode die Geister des Gefängnisses durch sein Wort zu neuem Leben erwachten, 1 Petr. 3, 19, so wird umgekehrt in der höchsten Epoche der Menschheit, in welcher die Menschlichkeit herrscht, das Haupt der Menschheit, Jesus Christus, und der in ihm lebenden Heiligen durch ein innigeres Band als bisher mit der irdischen Geschichte verknüpft: die Gegenwart Jesu Christi wird, obwohl sie eine geistige bleibt, eine unmittelbarere als bisher, und die Heiligen, indem sie an der Menschlichkeit des Geschlechtes theilnahmen, genießen eine erste Auferstehung; die, welche die Menschlichkeit schon so weit in sich entwickelt haben, daß ihre Individualität mit dem Charakter der Gattung so in eines verschmilzt, sind „selig und heilig"; über sie hat der zweite Tod (die Verdammung) keine Gewalt mehr, sie gehen durch das 1000jährige Reich der letzten Verklärung entgegen, wie die Unvollkommenen ihr durch das Reinigungsfeuer entgegen gehen. Nach dieser Blüthezeit der Geschichte geht die Entwicklung der Geschichte wieder abwärts, durch gewaltige Reaktionen dem Ende zu. Der während des 1000jährigen Reichs gebundene Satan wird wieder losgelassen, verführt die Völker an allen vier Oertern der Richtungen der Erde und versammelt sie zu einer Armee gegen das Reich Gottes, zahllos wie Sand am Meer,

bis das verzehrende Feuer von Gott der heiligen Stadt zu Hülfe kommt und das Gericht anbricht.[1]) Dann erst kommt der „neue Himmel und die neue Erde". —

Die Offenbarung Johannis hat also nur auf Eine Epoche der Menschengeschichte die Folgerungen angewandt, welche aus der Lehre Jesu von selbst hervorgehen. Die von Jesus gelehrte Unsterblichkeit ist die vom Diesseits zum Jenseits fortschreitende, unendlich steigende Verklärung des Menschen zur reinen Menschlichkeit, oder, was gleich ist, Gottebenbildlichkeit. Die Offenbarung, indem sie die Entfaltung der Menschlichkeit in der diesseitigen Geschichte mit der Verklärung in der jenseitigen verknüpfte, hat dieses Princip auf die Spitze der Geschichte angewandt, wie Christus es für das Ende der Geschichte ausgesprochen hatte.

Werfen wir jetzt einen Blick auf das Ganze dieser scheinbar so schwierigen und vielfach verschlungenen, in der That so einfachen Unsterblichkeitslehre Jesu zurück: so müssen wir die Weisheit bewundern, mit welcher Jesus die vorhandenen Elemente der jüdischen Anschauung benützte, ohne den wissenschaftlichen Gehalt dieser sinnlichen Wahrheiten anzufechten. Man kann sagen: aus der jüdischen Idee einer zweifachen diesseitigen Unsterblichkeit entwickelte Jesus die christliche Idee einer zweifachen jenseitigen Unsterblichkeit.

Die Juden kannten vor dem Exil nur die Idee des diesseitigen Fortlebens des Individuums in seinen Kindern und Kindeskindern; die Idee, daß Jeder in einem kleinen oder großen Kreise, Spuren seines Daseins hinterläßt, die wieder

---

[1]) Offbg. 20, 7—9.

auf die kommende Generation einwirke, daß die Tugenden wie die Sünden der Väter an ihren Nachkommen zur Vergeltung kommen. Aus dieser patriarchalischen Vorstellung des Fortwirkens nach dem Tode in den Nachkommen leitet Christus bei Matthäus zur Vorstellung des jenseitigen Fortlebens der Individualität hinüber. Die Juden lebten das Leben ihrer Vorväter, die Sitten und Ideen ihrer Vorväter waren ihre Sitten, ihr Gott war ihnen der wahre Gott, weil er der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's war. Wie, sagt ihnen Christus, eure Väter leben in den höchsten Ideen in euch fort, euer Gott ist euch der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, und ihr glaubt gleichwohl nicht, daß Abraham, Isaak und Jakob leben, während Gott doch nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott ist? Euer Gott ist euch ein Gott der Todten, während doch diese Todten in euch selbst fortleben und nicht fortleben könnten, wenn Gott nicht Gott der Lebendigen wäre.

Im babylonischen Exil faßte das Judenthum, berührt von dem orientalischen Seelenwanderungsglauben, die Idee einer diesseitigen vollpersönlichen Unsterblichkeit, d. h. einer Wiederkehr der Gerechten auf die Erde zum jüdischen Weltreich, verbunden mit dem Gerichte über die überwundenen Heiden. Aus dieser Idee entwickelte Christus die Idee einer jenseitigen vollpersönlichen Unsterblichkeit, indem er die Vollendung der Persönlichkeit an die Vollendung der Gattung knüpfte, und die Offenbarung insbesondere verklärt den Gedanken der Danielischen Wiederkehr der Gerechten zum Culminationspunkt der jüdischen Theokratie, zu dem der Theilnahme der Heiligen an der höchsten Epoche des Menschen=

geschlechts. So ging aus den sinnlichen Wahrheiten des Judenthums die religiöse Wahrheit des Christenthums hervor, ohne daß das Christenthum den wissenschaftlichen Kern, welcher in diesen sinnlichen Wahrheiten verborgen liegt, antastet. Die diesseitige individuelle Unsterblichkeit in den Nachkommen und die diesseitige Wiederkehr innerhalb der gegenwärtigen Geschichte sind Wahrheiten, welche das Christenthum weder annimmt noch bestreitet, sondern welche es als nicht zur Religion gehörig, von der Religion ausgeschieden und damit der Wissenschaft zur Verfolgung überlassen hat. Die Anschauung Jesu und der Apostel aber ist — dies glauben wir bewiesen zu haben — eine in sich gerundete Gemüthsanschauung, welche, von der einfachsten psychisch-logischen Grundlage ausgehend, sich zu einem großartigen und vielverschlungenen, aber in sich doch wieder einfachen Ganzen entfaltet hat.

Fünftes Kapitel.

Die Aussagen Jesu von sich selbst.

Zunächst gab Jesus als Rechnungsprobe (Joh. 7, 16): „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat. So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede." D. h. der Beweis der Göttlichkeit seiner Lehre ist die Beseligung, die sie ertheilt, wenn sie praktisch ausgeübt wird. Christus erschwert die Ausübung nicht, wie es später durch mißverständliche dogmatische Bestimmungen, durch

dte Annahme der gänzlichen Verworfenheit, durch Höllenschrecken u. s. f. geschah, sondern er ermuntert nur zu aufrichtiger Sinnesänderung, Wiedergeburt des innern Menschen und zum herzlichen Vertrauen auf die götttliche Liebe. Wohl aber beschreibt er als den einzigen Weg zur Wiedergeburt, als das einzige Mittel zur Erreichung des sittlichen Ideals sich selbst. „Ohne mich, sagt er, könnet ihr nichts thun.“ [1]) Dieser Gedanke kehrt bei den Synoptikern, wie bei Johannes in mannichfacher Gestalt wieder.

„Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.“ „Ich bin in die Welt gekommen, damit, wer an mich glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe.“ „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt wird das Licht des Lebens haben.“ „Ich bin die Thüre; wer durch mich eingehet, wird selig werden und wird ein- und ausgehen und Weide finden. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“ „Ich bin die Auferstehung und das Leben (d. h. durch mich und in mir bringt ihr diesseits und jenseits vom Tode zum Leben hindurch), und wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe.“ [2])

Demgemäß verlangt Christus unbedingten Glauben an seine Individualität und seine göttliche Sendung, unbedingtes Vertrauen auf seine Natur. Zunächst daran, daß er der verheißene Messias sei; im allgemeinen Sinn daran, daß er mit dem Vater durch das innerste und innigste Band der

[1]) Joh. 16, 5. [2]) Matth. 11, 27. Joh. 12, 46. Joh. 8, 12. Joh. 19, 9. Joh. 14, 6. Joh. 11, 25.

Einheit verbunden sei, und daß der Vater selbst sich in ihm offenbare.

Auch andere Religionsstifter haben sich als göttliche Gesandte gegeben, durch die Gott seinen Willen und seine Gesetze offenbart. Wie sie, behauptet Jesus nicht sein Eigenes zu geben und nicht aus eigener Kraft zu handeln, sondern nur vom Vater. „Der Sohn ist nicht von sich selbst gekommen, sondern vom Vater." [1]) „Der Sohn kann nichts aus sich selbst thun, sondern nur, was er den Vater thun „sieht." [2]) Der Sohn, hat an sich nicht das Leben in sich selbst, und ist an sich nicht Richter, sondern „der Vater hat „ihm gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, wie Er „es hat, und das Gericht zu halten." [3]) „Seine Lehre ist „nicht sein, sondern des Vaters." [4]) „Der Sohn sucht nicht „seinen Willen, sondern den Willen des Vaters, der ihn gesandt hat. Er sucht nicht seine Ehre." [5]) Aber Christus ist nicht blos wie Moses und Muhamed Werkzeug der Offenbarung, so daß ihm die Lehre Gottes von außen her in einzelnen feierlichen Momenten zukommt, er wird nicht blos einzelner Offenbarungen gewürdigt, sondern die Offenbarung ist eins mit seiner Person, er ist die lebendige, die wandelnde Offenbarung. „Was der Vater thut, das thut gleich auch der „Sohn, der Vater hat den Sohn lieb, und zeigt ihm Alles,

[1]) Joh. 7, 28.
[2]) Joh. 5, 19.
[3]) Joh. 5, 26. 27.
[4]) Joh. 7, 16.
[5]) Joh. 7, 18.

„was er thut;[1]) er hat ihm Alles in seine Hand gegeben; „der Sohn wirkt ununterbrochen, wie der Vater, auch am „Sabbath."[2]) „Der Vater läßt ihn nicht allein"[3]), sondern „beständig ist er in ihm, und er im Vater;"[4]) „Alles, was „mein ist, ist dein;"[5]) „wer an mich glaubt, glaubt an den, „der mich gesandt hat, wer mich sieht, der sieht den, der „mich gesandt hat;"[6]) „Niemand kennt den Sohn als nur der „Vater"[7]) — kurz, er und der Vater sind Eins.

Diese Aussprüche sind nun zunächst für jeden Verständigen klar, und es bedarf keines Dogma's, um sie zu begreifen. Allgemein erkennt man an, daß in ihnen das höchste Gottesgefühl und das höchste religiöse Bewußtsein ausgesprochen sind. Christus fühlt sich seiner Individualität wie seinem Willen nach in der innigsten Gemeinschaft mit Gott. Das Gottesbewußtsein hat sein Bewußtsein so durchdrungen, sein eigener Wille ist im göttlichen so aufgegangen, daß nicht mehr er selbst, sondern Gott in ihm lebt. Aber dies reicht nicht hin. Christus spricht nicht nur von seiner sittlichen Stellung, sondern von seiner Natur: seine Individualität ist eine so vollständige Einzigkeit, daß Niemand fähig ist, sie ganz zu fassen („nur der Vater kennt den Sohn"). Um diese seine Meinung von seiner Individualität näher kennen

---

[1]) Joh. 5, 19. 20.

[2]) Joh. 5, 17.

[3]) Joh. 8, 29.

[4]) Joh. 10, 38.

[5]) Joh. 17, 10.

[6]) Joh. 12, 44. 45.

[7]) Matth. 11, 27,

zu lernen, müssen wir auf seine Aussagen von sich als Messias zurückgehen.

Bekanntlich hat Christus alle Vorstellungen vom Messias der Juden auf sich übergetragen und vergeistigt. Die ahnungsvollen Vorstellungen dieses Volks waren nicht nur die einzig mögliche, die nothwendige Form, unter der er sich demselben begreiflich machen konnte, sondern sie waren die Einzigen, die seinem eigenen Bewußtsein entsprachen. Die Ueberzeugung, der zu sein, den das ganze alte Testament von dem ersten Keime der Verheißung nach dem Sündenfall an bis zur klaren Vorherverkündigung Mosis (5 Mos. 18, 15. 18) und den unzähligen Weissagungen der Propheten vorher geahnt hatte, gab ihm im Verhältniß zu den Juden jene zuversichtliche Hoheit, die ihm sein individuelles Bewußtsein von sich nur einzelnen ihn verstehenden Individuen, niemals aber einem ganzen Volk gegenüber hätte geben können. „Ihr sollt nicht meinen, sagt er (Joh. 5, 45—47) zu den Juden, daß Ich euch vor dem Vater verklagen werde. Es ist Einer, der euch verklagt, der Moses, auf den ihr hofft. Glaubtet ihr ihm, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben; glaubt ihr aber seinen Schriften nicht, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" „Abraham, euer Vater, sagt er ein andermal, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich (8, 56), d. h. indem Abraham des Glaubens an den einigen Gott und der Verheißung, daß in seiner Nachkommenschaft alle Völker der Erde beseligt werden sollen, froh ward, sah er den Verheißenen, der diesen Glauben durch seine Lehre und diese Verheißung durch sein Erscheinen erfüllen sollte, schon als einen Gegenwärtigen.

So sehr betrachtet Jesus diese durchgehende Weissagung als den unläugbaren, augenfälligen Inhalt des alten Testaments, daß er anderwärts (Luc. 16, 31) sagt: „Hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn Jemand von den Todten auferstünde." Ebendeshalb legt er das höchste, nicht blos äußere, sondern innere Gewicht darauf, von seinen Jüngern als Messias erkannt zu sein, und antwortet daher dem Petrus, nachdem derselbe ihn, unbeirrt von den mannichfachen Vorstellungen Anderer über ihn, als den Messias bezeichnet hatte, „selig bist du, denn nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel" (Matth. 16, 17), eine Antwort, die Christus nimmermehr geben konnte, wenn er den Messiasbegriff nicht in sein eigenes Bewußtsein aufgenommen, sondern nur aus pädagogischen Rücksichten für seine Schüler adoptirt hätte. Wir sehen daher Jesus nicht nur den Hauptinhalt, sondern selbst Nebenzüge des Messiasglaubens, wie sie theils aus alttestamentlichen Stellen, theils durch Volksmeinung entstanden waren, auf sich übertragen. So, wenn die Juden gemäß der Weissagung des Propheten Maleachi (4, 5) erwarteten, daß Elias dem Messias vorangehen müsse, sagt er, daß Elias, wenn sie es begreifen wollen, in der Person Johannis des Täufers bereits erschienen sei (Matth. 11, 14); wenn sie glaubten, daß der Messias wie einst Moses ihnen Speise vom Himmel geben werde, so sagt er: „Ich bin das Brod „des Lebens. Eure Väter haben das Manna in der Wüste „gegessen, und sind gestorben; ich aber bin das lebendige „Brod, das vom Himmel gekommen ist, damit, wer davon ißt, „nicht sterbe, sondern in Ewigkeit lebe" (Joh. 6, 48—51).

Wenn die Juden erwarten, daß zur Zeit des Messias aus der Mitte des Tempels ein Quell hervorbrechen werde, der Ströme des lebendigen Wassers nach allen vier Enden der Welt ergießen werde, sagt er: „wer an mich glaubt, von dessen Leibe „werden Ströme des lebendigen Wassers fließen" (Joh. 7, 38). Auch die Wahl der 12 Apostel geschah nach mosaischem Vorbild. Man darf nach Allem dem mit Sicherheit erwarten, daß er in die Hauptvorstellung der Juden vom Messias als Sohn des Menschen und vom Reich Gottes die Bezeichnung seiner Natur hineingelegt. In der That geben uns die Evangelien darüber sehr genauen Aufschluß.

Die Juden nannten den Messias Menschensohn und Sohn Gottes. Im alten Testament heißt der Mensch im Allgemeinen „Menschenkind"; bei Daniel (7, 14) wird der Messias im Gegensatz gegen die dort geschilderten symbolischen Thiere „Sohn eines Menschen" genannt, und im apokryphischen Buch Henoch ist dieser Ausdruck zu dem bestimmteren „der Menschensohn" fortgebildet. Aus der Verschmelzung dieser beiden Namen, die im Hebräischen mit zwei verschiedenen Worten bezeichnet werden, ist der Name, den sich Jesus beilegt, zu erklären. Der Ausdruck „Menschensohn" war einerseits seinem eigenen Bewußtsein entsprechend, sofern er sich damit einfach als Mensch bezeichnete, worin sowohl sein brüderliches Verhältniß zu allen Menschen, als auch seine Natur als Mensch schlechthin bezeichnet war; andererseits war er den Jüngern und dem Volk verständlich, weil es an den Namen des Messias erinnerte und sie doch zugleich unter der Form dieses Namens auf den realen Sinn, den Christus damit verband, führen konnte. Der andere Name des Messias war

„Sohn Gottes". Wie im alten Testament das Volk Israel als das auserwählte Volk Gottes der Sohn Gottes, und die Könige Israel's als Regenten desselben Söhne Gottes genannt werden, so war der Messias als Vertreter und verkörperter Genius des Volks Israel der Sohn Gottes vorzugsweise. In diesem physisch-moralischen Sinn ist das Wort „Sohn Gottes" (wie Strauß mit Recht bemerkt hat) zu verstehen, wenn Petrus ihm als dem Messias den Beinamen „Sohn des lebendigen Gottes" gibt. — Beide Ausdrücke „Menschensohn" und „Gottessohn" hat nun aber Jesus in seinem Sinn und aus seiner Individualität heraus näher bestimmt und vergeistigt, und beide Bestimmungen finden sich sowohl in dem synoptischen als in dem johanneischen Bericht, nur mit dem Unterschied, daß die drei ersten Evangelisten vorwiegend den Menschensohn, Johannes aber vorwiegend den Gottessohn hervorhebt.

Sehen wir zuerst, was Christus bei Matthäus über sich als Menschensohn und das mit dem Begriff des Messias unzertrennlich verbundene Himmelreich oder Reich Gottes aussagt. Vorwiegend von der Darstellung bei Matthäus ausgehend, sagt Herr Noak in seiner schon angeführten Schrift (S. 44): „Der Inhalt von Jesu Selbstbewußtsein, faßt sich in der Doppelanschauung vom Sohn des Menschen und dem Himmelreich zusammen. Sie bildet den Kern und die Füllung, die Jesus in die überlieferte Messiasidee hineinlegte, oder vielmehr aus derselben herausentwickelte. Unläugbar bezeichnete damit Jesus *sich selbst*, seinem messianischen Bewußtsein nach (S. 45), aber nicht im Sinne der damaligen Vorstellung, sondern in einem höheren geistig-idealen, verklärten Sinn (S. 46), er bezeichnet damit sein inneres Leben, sein

geistiges Selbst. So, wenn es heißt, des Menschen Sohn ist gekommen selig zu machen, was verloren ist. Des Menschen Sohn ist es, der — im Gleichniß von dem Säemann — den Samen säet. Der Sohn des Menschen ist ein Herr des Sabbats. Der Menschensohn hat Macht auf Erden die Sünden zu vergeben (S. 46). Die innerste Tiefe des Selbstbewußtseins Jesu aber offenbart sich in seinen prophetischen Aeußerungen über die Zukunft des Menschensohns (S. 47). Sie sind unerläßlich, um eine vollständige Ansicht über den Sinn zu gewinnen, den Jesus auf echt schöpferisch-geniale Weise in die jüdische Messiasidee hineinlegte, und sie dadurch über die Schranken des jüdischen Partikularismus hinaus zu ihrer universellen weltgeschichtlichen Bedeutung erhob. Die Juden erwarteten die Erscheinung des Menschensohns in seiner Herrlichkeit als Weltrichter. Jesus erfaßte den wahren Sinn und den idealen Kern dieser Hoffnung und knüpfte denselben an den Gedanken von der Zukunft des Menschensohns: der Sohn des Menschen ist, nach der messianischen Anschauung Jesu, da und erschienen, und zugleich zukünftig, d. h. er wird seine Gegenwart ununterbrochen fortsetzen (S. 48). In dem Gebrauch, welchen Jesus von dem Ausdruck „der Menschensohn" macht, liegt unverkennbar ein aus dem messianischen Bewußtsein Jesu stammender eigenthümlicher Doppelsinn. Außerdem nämlich, daß er damit sich selbst seiner geschichtlichen Persönlichkeit nach unterscheidet, versteht er damit doch auch zugleich ein mit ihm nicht schlechthin zusammenfallendes, seine geschichtliche Persönlichkeit nicht schlechthin deckendes, sondern von demselben in gewissem Sinn auch wieder unterschiedenes. Jesus dachte sich

darunter zugleich die ideale Gesammtpersönlichkeit der einheitlichen vollendeten Menschheit, die sich als höhere Macht über die empirische Menschheit erweist, die reale Idee der Gattung, die in der Erscheinung stets gegenwärtige, und doch in derselben niemals ganz aufgehende, sondern stets über dieselbe übergreifende Idee der Menschheit. An jener idealen zukünftigen Seite des „Menschensohns", an der weltrichtenden Macht desselben hat jedoch auch Jesu geschichtlich erscheinende Persönlichkeit unverkennbaren Antheil. Denn auch Jesus als dieses Individuum, welches als Stifter des Christenthums auftrat, war durch seine neue Religion, durch seine weltgeschichtliche persönliche Geistesthat Weltrichter; in seiner Erscheinung stellte sich das Weltgericht, welches die Weltgeschichte ist, wirklich momentan dar. Und die ideale Persönlichkeit des Menschensohns, die Zukunft des Menschensohns als Jesu weltgeschichtliche Zukunft betrachtet, ist immer durch alle Zeit hindurch die weltrichtende Macht. So haben wir es denn als Jesu höchste und größte That, eine echte und wahre göttliche Offenbarungsthat zu begreifen, daß derselbe in der tiefsinnigen Anschauung vom erschienenen und zukünftigen Menschensohn nicht blos die Gottheit und Menschheit in Einem, dem Sohn Gottes, der zugleich der Sohn der Menschheit ist, anschaute, sondern auch V e r g a n g e n h e i t, G e g e n w a r t und Z u k u n f t „der Menschheit in Eins zusammenschlang".

„Die wesentliche und nothwendige Ergänzung dieser Anschauung bildet die andere vom Reich der Himmel. Das Matthäusevangelium bezeichnet die ganze Wirksamkeit des göttlichen Mannes von Nazareth als eine Predigt des Evangeliums vom Reiche oder als „das Wort vom Reiche". Die-

ses selbst wird dann in andern Stellen und Aussprüchen Jesu entweder als Himmelreich oder als Reich Gottes oder als Reich des Menschensohnes bezeichnet. In die Erwähnung des Himmelreiches hat Jesus eben denselben Doppelsinn hineingelegt, der uns in seiner messianischen Selbstanschauung begegnete. Auch bei diesem Begriff sehen wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Eine Totalanschauung verschlungen" (S. 54—57).

In diesen Worten Noak's — dem Schönsten, was seit Gfrörer's Werk über die geschichtliche Person Jesu geschrieben wurde, ist der Inhalt des messianischen Selbstbewußtseins Jesu, so weit er in den Begriffen „Menschensohn" und „Himmelreich" enthalten ist, also nach seiner Einen Seite auf eine Weise entwickelt, die wir uns vollständig aneignen könnten, hätte sich nicht in seine Darstellung ein wesentlicher Irrthum eingeschlichen, veranlaßt durch den unglücklichen Irrthum der Hegel'schen Schule, „daß nur das Evangelium Matthäi die Quelle für die Entwickelung des geschichtlichen Charakters Jesu und des ursprünglichen Inhalts seiner Lehre bildet". [1])

---

[1]) Der Leser wird bemerkt haben, daß wir in unserem bisherigen Gange die geschichtliche Aechtheit der Evangelien weder vorausgesetzt noch geläugnet haben: wir nahmen einfach, nach den Gesetzen des Menschengefühls, die jeder Leser mit uns theilt, aus den Evangelien das heraus, was sich dem unbefangenen Sinn als Ausspruch Jesu aufdrängt. Wir werden jedoch später auf diese Frage zurückkommen und bemerken deshalb hier nur, daß der Anspruch der Baur-Strauß'schen Schule, das Matthäusevangelium als einzig authentisches, die andern aber, namentlich das Evangelinm des Johannes als verhältnißmäßig unauthentische, unächte und theilweise corrumpirte Darstellungen erwiesen zu haben, ein schlechterdings ungerechtfertigter ist, da die

Noak versteht unter jenem mit der geschichtlichen Persönlichkeit nicht schlechthin zusammenfallenden, von ihr unterschiedenen Wesen des Menschensohns die Idee der menschlichen Gattung (S. 50). Jesus soll sich auf ähnliche Weise, wie Jesaias unter dem Knecht Jehovah's (Cap. 42—52) nicht blos die ideale Persönlichkeit des Volkes Israel verstand, sondern sich selbst damit identificirte, mit dem Genius der Gattung identificirt haben, ohne sich jedoch selbst für diesen zu halten. Nur als das augenblickliche weltgeschichtliche Organ des Zwecks und Berufs der Menschheit, als der — lebende — ideale Träger ihres höchsten universellen Zwecks soll sich Jesus mit der Gattung identificirt haben, seine Persönlichkeit jedoch keineswegs mit dem Genius der Gattung selbst zusammenfallen. Nur in der Idee des Menschensohns, oder in der Christusidee, d. h. in der Idee der idealen Gesammtpersönlichkeit der Menschheit, ist Heil und Seligkeit. Sie ist die Grundidee, über welche die Menschheit nicht hinausgehen kann, weil sie nicht über sich selbst hinausgehen kann; aber diese Idee, obgleich Jesu Geist in ihr aufgegangen und sein Bewußtsein von ihr erfüllt war, greift zugleich wesentlich über ihn, als einzelnes geschichtliches Individuum, hinaus (S. 65—67 ff.), und das ist der ungeheure Irrthum. — Welcher religiösen Meinung man auch sein mag, die einfachste Betrachtung der Aussprüche Jesu reicht hin, um zu beweisen,

wissenschaftliche Kritik den Conjecturen dieser Schule eine Reihe von historischen Gegengründen entgegengestellt hat, die abgesehen von der Frage, wer Recht oder Unrecht hat, an Gelehrsamkeit die Arbeiten der jüngern Schule weit überwiegen, und an Geist ihnen wenigstens gleichstehen.

daß Jesus seine historische Persönlichkeit in diesem Sinn nicht von einer außer ihm liegenden idealen Gattungspersönlichkeit getrennt hat, ja nach allen psychologischen Gesetzen gar nicht trennen konnte. Wenn Jesus nicht sich selbst für den Genius der Gattung hielt, wenn er nicht überzeugt war, keineswegs blos, wie die Propheten, das augenblickliche geschichtliche Organ, sondern der Vertreter der Gattung in ihrem Verhältniß zu Gott, und der bleibende Führer und Richter ihrer moralischen Entwickelung zu sein, wie konnte er nach der Erzählung des nemlichen Matthäus sagen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden"? wie ihnen versprechen: „Ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende"? Allerdings kann ein großer Mann sagen: „in mir habt ihr die Menschheit," aber wie konnte er, nicht blos in geistiger Beziehung, sondern in den alltäglichsten äußern Lebensverhältnissen sich mit dem Menschensohn identificiren, oder sich zum Haupt eines das Menschengeschlecht umfassenden Reichs erklären? Welchem Menschen würde man jemals eine solche Identificirung verzeihen, wenn sie nicht aus einem wirklichen Bewußtsein hervorginge? Welcher Religionsstifter hat sie jemals gewagt, und wie ganz anders lauten die Aussprüche Mosis und Muhamed's über sich selbst? Und welche Bezeichnung würde eine solche Vermischung des persönlichen Selbstbewußtseins mit der Idee der Menschheit verdienen, wenn sie nicht aus Ueberzeugung entspringt, als die eines maßlosen Hochmuths und einer unverantwortlichen Selbstüberhebung, in welchem Falle seine Gegner unter den Juden Recht hatten, welche ihn eben einer solchen ungemessenen Selbstüberhebung beschuldigten? Nein! wie räthselhaft uns auch ein solches

Selbstbewußtsein sein mag — (es ist immerhin unendlich minder räthselhaft, als wenn das Christenthum aus einem so unerhörten Selbstbetrug hervorgegangen wäre) — die klarsten Zeugnisse zwingen uns zu der Annahme, daß in dem Bewußtsein Jesu beide Bedeutungen des Wortes „Menschensohn" sich gedeckt haben. Nicht sein Individuum und die Idee der Menschheit war es, was Jesus in jener Doppelbedeutung unterschied, sondern seine geschichtliche irdische Erscheinung von seiner unsterblichen Individualität. Sofern der Menschensohn vom Weib geboren und wie jedes Menschenkind das irdische Leben wieder verlassen mußte, ist er vergänglich; und sofern er als Spitze der Gattung bestimmt war, in der Gattung zu erscheinen und sie mit Gott zu vermitteln, sofern also der Menschensohn Gottes Sohn ist, setzt er seine Zukunft ewig in der Menschheit fort. Die Idee, die sein Selbstbewußtsein ausfüllte, ist nicht eine von diesem Bewußtsein verschiedene, sondern indem die empirische Person Jesu von Nazareth ihres Bewußtseins sich bewußt war, fand sie, daß ihre Individualität Christus war. Wie nun aber dies Bewußtsein näher beschaffen war, sagt uns Johannes in den Aussprüchen Jesu über den Sohn Gottes sehr genau, und Matthäus schon setzt die Darstellung des Johannes voraus. Denn wenn in der Zukunft Christi, wie Noak richtig gesehen hat, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich durchdringen, dann mußte ja Christus sich auch als vergangenen gedacht haben. Noak setzt dies voraus, gibt aber keinen Beleg. Johannes dagegen gibt uns den klarsten Aufschluß. Er beschreibt zunächst das individuelle Bewußtsein Jesu auf die unzweideutigste Weise.

Jesus erläuterte dieses Bewußtsein seinen Jüngern durch den Begriff der Sendung von Gott. „Ich bin ausgegangen und komme von Gott, denn ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern Er hat mich gesandt" (8, 42). Und er legt das höchste Gewicht auf die Einsicht der Jünger in die Natur seiner Sendung: „er selbst, der Vater, sagt er, hat euch lieb, darum daß ihr mich liebt und glaubt, daß ich von Gott ausgegangen bin" (16, 27). Seine Sendung besteht nicht, wie die des Moses, nur darin, daß ihn Gott während seines Lebens zum Werkzeug einer Mission an die Welt gemacht, sondern er selbst ist das, was Gott der Welt sendet; er konnte also nicht gesendet werden, ohne schon vorher bei Gott und in Gott zu sein. „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" (16, 28). So wie er allein sich gewiß war, nach dem Tode fortzuleben, so war auch er allein sich gewiß, schon vor der Geburt ewig in Gott gelebt zu haben. Der Tod ist für ihn nur ein „Auffahren an den Ort, wo er zuvor war" (6, 62). „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ehe denn Abraham war, war ich" (8, 58). „Ich habe dich (Vater) verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, um es zu thun. Und nun verkläre mich mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war..... Denn du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war" (17, 4. 5. 26).

Man hat gesagt, diese Aeußerungen können nicht von Jesu selbst herrühren, weil die Annahme, daß er aus eigener vermeintlicher Erinnerung von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustand gesprochen, das gesunde menschliche Be-

wußtsein Jesu zerstören und ihn einer Schwärmerei zeihen hieße, von welcher er sich sonst frei zeigt [1]). Wie klein, wie

---

[1]) So Strauß im Leben Jesu. Schon Gfrörer hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Jesus, der nicht wie andere Religionsstifter „ein Neubruchland vorfand, in das er als der Erste seinen Samen streuen durfte, sondern eine als Offenbarung anerkannte Religion, schon nach den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen ein weit höheres Verhältniß zu Gott in Anspruch nehmen mußte als Moses selbst." Wer einen neuen Glauben auf den Grund eines älteren aufbaut, der muß diesen theilweise aufheben, jedenfalls verbessern, vergeistigen. War der Vermittler des alten Bundes, Moses, ein Gesandter Gottes gewesen, so mußte der, welcher den neuen schloß, den alten aufhob, noch in viel höherer Beziehung zum Herrn des Himmels und der Erde stehen. Hatte Jener in den hellen Spiegel der Gottheit geschaut — wie die Juden von damals sich auszudrücken pflegten —, so mußte Dieser der Sohn des Höchsten selbst sein. Der Satz „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater als durch mich" ist demnach eine nothwendige, unabweisbare Folgerung aus dem andern: „Ich bin der Prophet, den Moses verkündigt hat." Dazu kommt, daß die Idee der Präexistenz des Messias, wie dies Strauß selbst erörtert, höchst wahrscheinlich schon zur Zeit Jesu wenigstens soweit vorhanden war, daß man unter der Schechina (der „Herrlichkeit Gottes"), in welcher im Alten Testament sich Jehovah dem Volk offenbart, den Messias verstand: so daß der Apostel Paulus Begriffe der schon vorhandenen jüdischen Theologie oder vielmehr Messianologie auf Jesus übertrug, wenn er ihn als unsichtbaren Begleiter des Volkes Gottes in der Wüste und vielleicht selbst, wenn er ihn als Organ der Weltschöpfung darstellt. Das heißt mit andern Worten: gab sich Jesus für den, als den die Synoptiker ihn sich geben lassen — für den erwarteten Messias —, so konnte er sich schon der damaligen Messiaslehre gemäß auch für den geben, als den er sich bei Johannes gibt, ja er mußte es thun, wenn er Alles erschöpfen wollte, was das Bewußtsein seiner Zeit von Messiasbildern in sich trug, wenn er die Messiasidee nach allen Seiten erfüllen wollte: und die Art, wie Jesus bei Johannes von der Herrlichkeit spricht, mit der ihn der Vater verklären werde, verräth in der

ärmlich heißt das von Jesu denken! Kann denn der Geist sich bewußt sein, zu Gott zurückzugehen, ohne zu glauben, daß er von Gott ausgegangen sei? Und wenn nun Jesus der Mann war, der die Idee der nachweltlichen Unsterblichkeit aus dem schwankenden Nebelbild der Auflösung in den Weltgeist, das sie vor ihm gewesen, dadurch erst zur Gewißheit persönlicher Fortdauer erhob, daß er sich seiner persönlichen Fortdauer gewiß war, mußte er sich denn nicht auch der vorweltlichen Unsterblichkeit in anderer Weise als wir

---

That eine deutliche Anspielung auf die Schechina, die nach der Vorstellung der jüdischen Gelehrten mit Messias erscheinen sollte: was diese als äußern Glanz für den Messias während seines irdischen Lebens dachten, war bei ihm geistige Verklärung in diesem und himmlische in jenem Leben. Man mißverstehe uns nicht: wir wollen nicht sagen, daß Jesus, der die ganze theologische Mikrologie und somit auch die Messianologie seiner Zeit, so weit sie lediglich eine abstrakte, mechanisch ausgezirkelte war, verachtete, sich gedrungen gefühlt hätte, auf jede dieser rabbinischen Messiaserwartungen Rücksicht zu nehmen, oder auch nur sie alle hätte kennen müssen. Wohl aber mußten, wenn er sich wirklich als den Verheißenen fühlte, alle organischen Fäden dieser großen Zeitidee von selbst in seinem Bewußtsein zusammenlaufen, während die mechanischen Zusätze an seinem Geist abglitten. Jesus nannte und hielt sich nicht deswegen präexistent, weil die Zeit sich den Messias als präexistent dachte; er that es, weil er sich als präexistent fühlte und zwar in einem weit höheren Sinn als die Zeit es ahnte; aber er that damit nicht nur sich selbst, sondern mit oder ohne sein Wissen auch dem Zeitinstinkt genug. Mit dieser Erwägung fallen die Einwürfe gegen den johanneischen Bericht, als ob er Jesu ein Selbstbewußtsein unterlege, was nicht möglich gewesen sei, zusammen. Das Selbstbewußtsein Jesu, wie es Johannes schildert, war nicht nur ein individuell mögliches, wirkliches und, wie oben gezeigt wird, durchaus glaubwürdiges, sondern es war auch ein historisch in jeder Beziehung vorbereitetes und wahrscheinliches.

gewiß sein, so daß er sich seines Vorherseins in Gott als eines bewußten bewußt war, während wir des unsrigen, weil eines unbewußten, unbewußt sind, daß also für ihn wirkliche Präexistenz in Gott war, was für uns nur potentielle Präformation im Rathschluß Gottes ist? Wenn ferner Jesus sich für den hielt, als den er sich bei Matthäus gibt — für den Genius der Gattung, der die Gattung leitend und richtend bis an ihr Ende begleitet und dem als unsterblichem Geist „alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, weil die Gattung zugleich die Spitze der gesammten Schöpfung ist: so mußte er nothwendig glauben, was er bei Johannes ausspricht: in Gott gelebt zu haben, ehe die Einzelnen der Gattung selbst lebten, und als das Urbild der Schöpfung am Herzen Gottes gelegen zu haben, „ehe noch die Welt gegründet war".

Vermöge dieses Bewußtseins fühlte sich Jesus als Mittler zwischen Gott und Menschen. Nur durch ihn, den Menschensohn, werden die übrigen Menschensöhne wahre Menschen, nur durch ihn, den Gottessohn, werden sie Gottes Kinder. Gleichwohl aber ist dieses Bewußtsein schlechterdings kein übermenschliches, krankhaftes oder für uns unfaßbares, es ist ein vollkommen gesundes, menschliches Bewußtsein. Alle Menschen sind Menschensöhne, und alle Menschen sind Gottessöhne; als Gottessohn wie als Menschensohn fühlt er sich als wahren Menschen, nur ist er beides in einziger Weise, hat nach beiden Seiten er allein als natürlichen Besitz, was alle andern Menschen nur als Keim haben, der durch ihn erst entfaltet werden muß. Daher ist der Menschensohn in ihm nicht niedriger als der Gottessohn — das Höchste

vielmehr, das Weltgericht, hat ihm der Vater als Menschensohn übergeben —, und der Gottessohn in ihm ist Nichts, was über die menschliche Natur hinausgeht. Mit erschöpfender Deutlichkeit erklärt sich Jesus darüber bei Johannes. Die Juden wollen ihn, nachdem er sich als „Eins" mit dem Vater bezeichnet hat, steinigen, und antworten auf die Frage Jesu, warum sie ihn steinigen wollen: „um der Gotteslästerung willen, daß du ein Mensch bist und machst dich selbst zu einem Gott." Jesus erwiedert ihnen darauf: Steht denn nicht in eurem Gesetz geschrieben: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter" (d. h. sagt nicht der Psalmist (Ps. 82, 6) von den Königen, Richtern und Propheten, sie seien sämmtlich Götter und Söhne des Höchsten)? Wenn er nun diejenigen Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah (welche den theokratischen Verkehr zwischen Gott und seinem Volk vermittelten) und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden: wie sprecht ihr denn zu dem, den Gott geheiligt (d. h. vor Allen ausgesondert und geweiht) und in die Welt gesandt hat: „Du lästerst Gott deshalb, weil ich sage, ich bin Gottes Sohn?" (Joh. 10, 32—36). Wenn Gott selbst in der Schrift — sagt Jesus mit andern Worten — Menschen, die Organe seiner Mittheilung waren, Götter nennt, wie kann es denn Gotteslästerung sein, wenn ich, der ich in viel höherem Sinne als die früheren Könige, Richter und Propheten, der ich als Messias sein Organ bin, mich seinen Sohn nenne; hören jene durch die Benennung Götter nicht auf Menschen zu sein, warum soll ich mich „zu Gott machen", weil ich mich Gottes Sohn nenne? Mit dem Ausdruck „Gottes Sohn" bezeichnet also Jesus das Göttliche im Menschen. Die

großen Männer des alten Testamentes, zu denen „das Wort Gottes geschah", die fähig waren, Gottes Wort in sich aufzunehmen, hatten dieses Göttliche wie er, aber sie hatten es nicht vollkommen wie er: er ist Gottessohn vor Allen, weil er vor Allen Menschensohn, weil er der höchste Mensch ist.

In welcher Weise dachte sich nun aber Jesus seine Persönlichkeit als das Mittel der Wiedergeburt für die anderen Menschen? Wie konnte er nicht nur seine Lehre, sondern sich selbst als das unentbehrliche Mittel zur Seligkeit darstellen? Er selbst bezeichnet uns diesen Vorgang in zwei psychologischen Schilderungen.

„Ich bin ein rechter Weinstock und mein Vater ein Weingärtner. Jede Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, wird er wegnehmen, und jede die Frucht bringt, wird er reinigen, damit sie mehr Frucht bringe.... Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Bleibt in mir und ich in euch. Wie die Rebe keine Frucht aus sich selbst bringen kann, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, ihr bleibt denn in mir. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht; wer nicht in mir bleibt, wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt" (Joh. 15, 1—6).

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: werdet ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut der rechte Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh. 6, 53—56).

Wie also die Rebe dem Weinstock inwohnt und aus ihm ihre Nahrung zieht, so sollen die Gläubigen sich ihm einverleiben, um aus ihm ihr Leben zu ziehen. Ja noch mehr, sie sollen ihn so in ihre Seele aufnehmen, wie der Leib die Speise aufnimmt, d. h. sie sollen ihn sich assimiliren und sich ihm assimiliren, bis er, wie die genossene Speise, als Fleisch und Blut in ihr Fleisch und Blut übergeht, bis sie mit ihm eins werden.

Und wie anders als so konnte sich Jesus die Wiedergeburt denken, wenn er sich als den Menschen schlechthin dachte? glaubte er in sich das Urbild der Menschheit individuell verwirklicht: so konnte und kann ja der Einzelne den an sich unheilbaren Bruch zwischen dem Urbild, das er als Race an sich trägt, und zwischen seiner dem Urbild nicht entsprechenden Individualität nur dadurch heilen, daß er sich dem erschienenen Urbild geistig einverleibt; hält er sich für das Haupt der Menschheit, so können die Glieder, wie das der Apostel Paulus näher ausgeführt hat, nur an und in ihm leben. Ist in ihm der Menschensohn im einzigen Sinne erschienen, so werden die andern Menschensöhne erst dadurch zu wahren Menschen, daß sie sich in seine Menschlichkeit hinein und dadurch die Menschlichkeit aus sich herausbilden; ist er der einzig geborene Gottessohn, so werden die andern dadurch aus Gott und zu Gott geboren, daß sie das in ihm lebende göttliche Ebenbild in sich aufnehmen. Und diese Assimilation dachte sich Jesus nicht blos an seinen persönlichen Umgang geknüpft, sondern sie setzt sich als eine von ihm ausgehende elektrische Strömung, vermittelst des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, vom ersten bis zum letzten

Christen fort. Jeder nämlich, auch der ihn nie gesehen, kann sein Bild in sich verwirklichen, weil er es, wenn auch nicht individuell, doch als Erbschaft der Gattung in sich trägt. Auch vor ihm schon war es annähernd möglich, vermöge der Race dieses Bild, die ächte Menschlichkeit aus sich herauszubilden, weil der Idealmensch, wenn auch noch nicht in der Zeit erschienen, Jedem vorschwebt, sofern er als Glied der Gattung sein Bild an sich trägt; aber diese Herausbildung konnte nur eine mangelhafte sein, weil Niemand aus sich die Richtschnur der Menschlichkeit oder, welches gleich ist, der Gottebenbildlichkeit finden konnte, so lange das Ur- und Ebenbild nicht individuell erschienen war, um der Menschheit diese Richtschnur vorzuzeichnen und sie über ihr Verhältniß zu Gott aufzuklären. Jetzt, nachdem dies geschehen, bildet sich sein Bild aus Jedem aufs Neue, der seine Lehre thut.[1]) Wer „seine Gebote hält (indem er den Andern wie sich selbst liebt), der bleibt in seiner Liebe" (15, 10. 12) und in dieser Liebe „kommt Er zu ihm und macht Wohnung in ihm" (14, 23) und wird selbst „in ihm verklärt" (17, 10).

Jetzt erst wird es klar, wie Jesus glauben konnte, den Seinigen nicht nur die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, sondern die Unsterblichkeit selbst mitzutheilen, und zwar nicht nur als Richter der Gattung in ihrer Todesstunde und ihrer Auferstehung, sondern, indem er sich „von Gott ermächtigt" nennt „über alles Fleisch, um das ewige Leben allen ihm vom Vater Zugeführten zu geben" (Joh. 17, 2), schon gegen=

---

[1]) Joh. 7, 16.

wärtig. Wenn, wie wir früher gesehen haben, die Menschen einer bewußten Unsterblichkeit nur dadurch fähig werden, daß sie ihre unvollkommene Individualität dem ihnen kraft der Race inwohnenden Ebenbild Gottes einverleiben, diese Einverleibung aber, wie wir oben gesehen, erst dann eine vollkommene werden kann, wenn das Ebenbild selbst erschienen ist, so ist Jesus als dieses Ebenbild nicht nur Lehrer, sondern auch Vermittler der Unsterblichkeit: das diesseitige sowohl als das jenseitige Verhältniß zwischen Gott und Menschheit ist ein durch ihn vermitteltes.

Wir können jetzt die letzten und höchsten Aussprüche Jesu, die des Gebetes vor seinem Gang nach Gethsemane, ins Auge fassen.

Indem die Gläubigen kraft jener unzerstörlichen Einigung, welche keine Macht der Welt zerreißen kann (Joh. 10, 28), in seiner Liebe bleiben, geht auch die Liebe, mit der ihn der Vater liebt — jene Liebe, deren Gegenstand er vor Gründung der Welt war —, in sie über, mit ihm zugleich schlägt der Vater, in dessen Hand sie ruhen, wie in der seinigen (10, 28. 29), in ihnen Wohnung auf[1]) und sein ganzes Verhältniß zum Vater theilt sich ihnen mit.

„Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast. Sie waren dein und sie haben dein Wort behalten. Nun wissen sie, daß Alles, was du mir gegeben hast, von dir ist.... Ich bin nun nicht mehr in der Welt, sie aber sind in der Welt und ich komme zu dir. Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, die

[1]) Joh. 17, 26. 14, 23.

du mir gegeben hast. So lange ich bei ihnen in der Welt war, erhielt ich sie in deinem Namen. Nun aber komme ich zu dir und rede dies in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben. Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt haßt sie, denn sie sind nicht von der Welt, wie ich auch nicht von der Welt bin. Weihe sie dir (17, 17) in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit... Ich weihe mich dir selbst für sie, damit auch sie dir geweiht seien in der Wahrheit. Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden: auf daß sie Alle Eines seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir... Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie Eines seien, wie wir Eines sind — ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen Eines seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst" (Joh. 17, 6. 7. 11. 12. 13. 14. 17. 19. 20. 21. 22. 23).

Diese Worte, von Jesu in dem Augenblick gesprochen, wo er dem freiwilligen Tode entgegenging, sind das Höchste, was uns die Weltgeschichte hinterlassen hat. Sie bezeichnen sein Leben wie seine Lehre: — um den Menschen Gottes Namen zu offenbaren und sie darin zu erhalten und zu heiligen, ist er in die Welt gekommen: sie drücken die Summe seines Selbstbewußtseins wie die Summe aller Religion aus — Gott und Menschheit sind Eins und zwar Eins in ihm —: sie schildern den Inbegriff der christlichen Moral, wie der christlichen Religion: denn der Glaube, womit die Christen ihn als den Gottgesandten erkannt und sein Wort

als Offenbarung Gottes festgehalten, die Liebe, womit sie sich ihm zur Wesensvereinigung einverleibt, und die Hoffnung, zu ihm „in die Herrlichkeit zu kommen, die ihm der Vater gegeben," waren die Triebfedern, durch die das Christenthum die Welt überwunden hat.

Sind diese Worte in ihrem Inhalt unächt, so ist es um alle Ueberlieferung, um alle Geschichte geschehen. Sind sie von dem, der sie gesprochen, ohne Ueberzeugung gesprochen, so gibt es keine Wahrheit, und sind sie aus einer Selbsttäuschung des Bewußtseins gesprochen, so gibt es keine Klarheit mehr in der Welt. Der Mann, der sie gesprochen hat, hatte nach der einstimmigen Schilderung aller Berichterstatter, keine Spur von ascetischer und visionärer Schwärmerei, selbst Nichts von jener mystisch-contemplativen Gemüthseinseitigkeit, welche so vielen andern Religiosen des Alterthums eigen ist: das Eigenthümliche seines Charakters, das Charakteristische seines Auftretens gegen Freund und Feind war ruhige Klarheit und feste Bestimmtheit des Bewußtseins.

Welcher Meinung man also auch sonst sein mag: wir verlangen von jedem Verständigen, ob Atheist oder Christ, die unbedingte Anerkennung: daß jene Worte, so wie das Bewußtsein, das sie voraussetzen, in Jesus selbst Wahrheit und Klarheit waren.

Ist es denn aber wirklich so schwer, sich dieses Selbstbewußtsein als wirkliches zu erklären? Gewiß, wenn es wahr sein sollte, was man gefabelt hat, daß das Urbild der Menschheit alle Seiten des menschlichen Wesens, von der untergeordnetsten bis zur höchsten, in sich darstellen oder gar alle Individualitäten, aus denen die Gattung besteht, in sich

vereinigen müßte. Ein solcher Mensch wäre nicht das verkörperte Urbild der Gattung, sondern die verkörperte Gattung selbst; er wäre nicht Eine Individualiät, und zwar diejenige, in welcher zur Erscheinung kommt, was alle andern Menschen gleichartig als Race an sich tragen, sondern er wäre eine Zusammensetzung aller Individualitäten. Aber diese wahnwitzige Vorstellung fällt auf ihre Urheber zurück: die Aeußerungen Jesu leiten auf eine höchst einfache psychologische Grundlage, Jesus dachte sich als Repräsentanten der Menschheit nach ihrer höchsten oder, mit Strauß zu reden, centralsten Seite — nach ihrem Gottesbewußtsein und ihrem sittlichen Gewissen, d. h. nach der religiösen Seite. Und fragt man nun, wie er sich für das Urbild der Menschheit halten konnte, während er sich doch bewußt war, nur diese eine Seite zu repräsentiren, so ergibt sich von selbst die Antwort: weil diese eine Seite, die Religion, das Unterscheidende der menschlichen Gattung ist, weil sie es ist, die den Menschen moralisch vom Thiere scheidet und zum Menschen macht.

Von einem Uebergreifen auf andere Gebiete war das Bewußtsein Jesu so frei, daß in der That niemals auf irgend einem Gebiete ein Geist gelebt hat, der ein so bestimmtes Bewutßsein seiner Mission mit einer so bestimmten Begränzung auf die ihm eigene Sphäre verbunden hat. Wir verstehen darunter nicht das Schweigen Jesu über alle der Religion fern liegenden Wissenschaften und Künste, da dieser sich, wenn nicht schon aus seiner Bildung, wenigstens aus dem innern Erfülltsein mit seiner Lebensaufgabe von selbst erklärt. Wenn man aber erwägt, welche

Fülle von theils mystischen, theils gelehrten Speculationen damals vorhanden war, daß die Kenntniß derselben Jesu wenn nicht auf dem Wege des Unterrichts doch auf dem des Verkehrs zukommen mußte, daß die seiner Lehrweise eigenthümliche Einfalt nicht blos eine instinktive ist, sondern zugleich als die ächte Kunst mit Bewußtsein der falschen Zeitbildung entgegentritt, und daß Jesus sonach die mannichfachsten Anlässe hatte, sich auf religiösem Gebiete selbst über Dinge zu äußern, über die keiner seiner Zeitgenossen wie er Aufschluß geben konnte, wie z. B. über die von den Schriftgelehrten so vielfach besprochenen Fragen der Kosmogonie, der Engellehre, des Verhältnisses der Potenzen in Gott: so kann man nicht umhin, diese Enthaltung so bewundernswürdig zu finden, als die Lehre selbst, da sie dieser erst ihren vollen Werth gibt. Ausgehend von dem moralischen Bedürfniß des Menschen, beschränkte sich Jesus auf das „Eine Nothwendige". Obwohl die ganze spätere Dogmatik in seine Aeußerungen eingeschlossen ist, findet sich doch in den Evangelien keine einzige dogmatische Behauptung, alle geistigen Wahrheiten sind als moralische gegeben und in seinen Aussprüchen durchdringen sich Sittlichkeit und Religion zu einer untrennbaren Einheit[1]). Auch in den Aussagen über sich selbst

---

[1]) So z. B. hat, was Jesus über die Engel sagt, eine ausschließlich sittliche Tendenz. Um den Jüngern die Heilighaltung der Kinder einzuschärfen, sagt er ihnen, daß „ihre Engel im Himmel allezeit das Angesicht ihres Vaters im Himmel sehen"; um ihnen die innere Herrlichkeit zu Gemüthe zu führen, die ihn umgibt, obwohl an die Stelle der äußeren Herrlichkeit, die sie vom Messias erwarteten, nur Leiden tritt, sagt er, daß die Engel Gottes allezeit auf- und niederfahren auf

bleibt Jesus dieser Regel treu. In allen Eigenschaften, die er sich beilegt, ist er nur Vermittler der religiösen Wahrheit und der Seligkeit: und wie tief sich die Erinnerung an diesen moralischen Charakter seiner Redeweise eingeprägt hat, erhellt am besten aus dem Umstand, daß Johannes, der ihm sonst die höchsten (sittlich-) spekulativen Wahrheiten in den Mund legt, gleichwohl so streng vermeidet, ihn sich selbst den Logos nennen zu lassen, obwohl eine leise Wendung hinreichte, diese Bezeichnung dem in den Mund zu legen, der sich selbst „die Wahrheit" und die Wahrheit „das Wort" genannt hatte. Wenn nun diese Beschränkung zunächst eine vollkommene praktische Lehrweisheit offenbart, so ist sie zugleich das wichtigste Zeugniß für die Richtigkeit seines Selbstbewußtseins. Das Kennzeichen wahrer Selbstkenntniß ist, sowohl seinen Umfang als die Gränzen seines Umfangs zu kennen. Dachte sich Jesus einerseits als das mit Gott einige und die Einheit der andern vermittelnde Urbild der Menschheit, so begränzte er andererseits eben so bestimmt diese Repräsentation auf die religiöse Wahrheit und die Liebe als das Specifikum der moralischen Darstellung des göttlichen Ebenbildes. In verschiedenen Aussprüchen aller Evangelien gibt er sich als die geoffenbarte Liebe Gottes zu erkennen, deren höchste Bethätigung die Aufopferung bis zum Tode ist. „Ich bin gekommen, zu suchen und selig zu machen was verloren ist" (Luc. 19, 10). „Der Menschen-

---

den Menschensohn, u. s. w. Eben so verhält es sich mit dem, was Jesus über den Teufel und die bösen Geister lehrt. Jede Aeußerung ist an einen bestimmten moralischen Zweck geknüpft.

sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu retten" (Luc. 9, 56). „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, um sie zu richten, sondern um sie selig zu machen" (Joh. 3, 17). „Der Menschensohn ist gekommen, um zu dienen und sein Leben zu geben zur Erlösung für Viele" (Matth. 20, 28). „Niemand hat größere Liebe, als die, daß er für seine Freunde sein Leben läßt" (Joh. 15, 13). „Das Himmelsbrod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt" (Joh. 6, 51). „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Die Sendung Jesu auf Erden — ist in dem letzten Satze angedeutet — war eine Verkörperung der göttlichen Liebe.

Ist dem so, so scheint nun aber das Selbstbewußtsein Jesu doch dieser von ihm selbst gesteckten Gränze zu widersprechen. Wenn es auch klar ist — wird man uns entgegnen —, daß er, um sich als Idealmensch zu wissen, nicht sämmtliche, sondern nur die höchste Eigenschaft der Menschheit verkörpern mußte, so ist doch mit der Religion allein auch die höchste Seite noch nicht erschöpft. Nicht blos die Religion, sondern auch das Wissen ist es, was den Menschen vom Thier scheidet und zum Menschen macht; die Religion bildet nur das moralische, das Wissen aber das geistige Specifikum der Gattung. Wenn wir auch die Industrie, die Kunst und selbst die Poesie diesen beiden specifischen Kräften der Menschen unterordnen können, weil auch die höchste Kunst sich nicht aus sich selbst, sondern nur aus diesen beiden entfalten kann, weil

überhaupt jeder bedeutende Wille und jede großartige Geistesbethätigung in der einen oder andern dieser beiden höchsten Eigenschaften wurzeln muß: so hieße es doch, wie der Dichter sagt, „Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, verachten", wenn wir das Urbild der Menschheit in einem Religionsstifter verkörpert glaubten, der diese andere Seite in keiner Art repräsentirte und repräsentiren wollte.

Dieser Einwand ist nicht nur an sich begründet, sondern er wird durch die uns bereits bekannten eigenen Aeußerungen Jesu über die höchsten Potenzen in Gott noch wesentlich verstärkt. Hielt Jesus Liebe und Geist für die zwei höchsten Eigenschaften Gottes, somit auch für die zwei Grundzüge seines Ebenbildes im Menschen, und sich selbst für die Offenbarung der Liebe, so dachte er sich ja selbst in gewisser Weise nur als einseitige Verkörperung des menschlichen Urbildes. Soll also sein Bewußtsein ein von Widersprüchen freies, wahrhaft organisches, und sollen die evangelischen Berichte über ihn gerade in diesem tiefsten und schwierigsten Punkte zureichend sein: so sind wir berechtigt, als Richtigkeitsprobe für seine gesammte Lehre wie für den Bericht über sie die Nachricht zu verlangen: daß Jesus von sich selbst ein anderes, ihm ebenbürtiges Princip unterschieden habe. —

Die Evangelien geben uns diese Probe in den Aeußerungen Jesu über den „Paraklet" oder den hl. Geist.

Sechstes Kapitel.

Die Aussagen Jesu über den heiligen Geist.

Bei Johannes (15, 26; 16, 13—15) sagt Jesus: „Wenn aber der Beistand gekommen, welchen ich euch vom „Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, welcher vom „Vater ausgeht, selbiger wird von mir zeugen.“ „Wenn „selbiger aber gekommen, der Geist der Wahrheit, so wird „er euch den Weg zur ganzen Wahrheit leiten, denn er wird „nicht von sich selber reden, sondern, was er hören wird, „das wird er reden, und das Zukünftige wird er euch ver„kündigen. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe „ich gesagt: von dem Meinigen nimmt er's und wird es euch „verkündigen.“ In diesen Worten ist, was wir erwarten mußten, mit unbedingter Klarheit erfüllt. Der Geist der Wahrheit, der die Jünger in alle Wahrheit leiten, der sie verstehen lehren soll, was sie jetzt noch nicht tragen können (16, 12), dieser Geist der Erkenntniß wurzelt, wie der Sohn selbst, unmittelbar im Vater, obgleich er durch ihn gesandt wird, und so klar ist sich Jesus dieser Ebenbürtigkeit dieses Geistes mit ihm bewußt, daß er nach den Worten, der Geist werde es von dem Seinigen nehmen, um jedes Mißverständniß abzuschneiden, sofort beifügt, „nur insofern, als „Alles, was der Vater habe, sein sei, könne er das, was „der Geist bringe, das Seinige nennen.“

Matthäus gibt mit andern Worten den nemlichen Aufschluß. Bei ihm bezeichnet Jesus den Tröster, der die Jünger

leiten soll, als einen Geist der Einsicht und der Rede. „Wenn sie euch“, sagt er in der Anleitung, die er den Aposteln bei ihrer Aussendung gibt, „vor Fürsten und Könige „führen und überantworten, so sorgt nicht, was und wie „ihr reden sollt: denn es soll euch zu der Stunde gegeben „werden; nicht ihr seid es, die reden werden, sondern meines „Vaters Geist wird aus euch reden“ (Matth. 10, 19. 20).[1]) Vor dem Abschied von der Erde faßt er seine ganze geistige Weltanschauung in jenem großen Befehl zusammen, „alle zu „taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des „heiligen Geistes“ (Matth. 28, 29). In diesem Befehle macht Jesus zum Grundbekenntniß der von ihm gestifteten Religion den Glauben an die Drei-Einheit von Vater, Sohn und Geist. Wenn der Sohn mit dem Vater Eins ist, so ist der h. Geist, als der Geist des Vaters, sowohl mit dem Vater als mit dem Sohne Eins, und diese Drei-Einheit ist es, die Jesus in seinen letzten Abschiedsworten zum Zeichen der von ihm gestifteten Religion erhebt.

Aus diesen Aeußerungen ergibt sich von selbst die Vorstellung, die Jesus mit dem h. Geist verbunden hat. Ist in ihm selbst, als dem Erzeugten, den der Vater geliebt, ehe noch die Welt gegründet war, die Liebe des Vaters als Mensch erschienen, so kann der den Erzeugten in uns bezeugende Geist des Vaters kein Anderer sein, als derjenige, der, wie Moses erzählt, nachdem er im Chaos als „Geist über dem Wasser geschwebt war,“ von Gott „als lebendiger Odem in

[1]) Die Trennung, die Jesus zwischen sich und dem Geist machte, ist um so auffallender, als er nach der bestehenden jüdischen Dogmatik Anlaß hatte, zu sagen: ich bin der h. Geist.

die Nase des Menschen geblasen wurde, um aus dem Menschen ein Bild zu machen, das Gott gleich sei," der nemliche, der nach Jesus selbst des Menschen kostbarste vom Vater zu erbittende und von ihm gewiß zu gewährende Gabe des Menschen bildet [1]), der nemliche, der nach Paulus „unserem Geist bezeugt, daß wir „Gottes Kinder", also seine, des Geistes, eigene Abbilder sind, — mit andern Worten, das durch keine Sünde befleckte und daher heilige geistige Ebenbild Gottes im Menschen, der ideale, intellektuelle Gattungsgeist. Insofern Jesus, obwohl vorwiegend moralische Verkörperung der Gattung, an diesem Gattungsgeist zugleich theilnimmt, und zwar in vollkommenem Grade, wird er im neuen Testament selbst als Träger, und sofern er es ist, der das durch den Fall zerrüttete geistige Ebenbild durch seine Mission erst innerhalb der Gattung zum moralisch vollkommenen, zum heiligen macht, als Verleiher des h. Geistes bezeichnet. Bei der Taufe läßt sich der h. Geist unter dem Symbol der Taube, die über den Wassern geschwebt hat, auf ihn herab; Gott hat ihm, wie Johannes der Täufer sagen läßt, den Geist in absolutem Maße zugetheilt (Joh. 3, 34), Petrus nennt ihn „gesalbt mit dem h. Geist" und er selbst ertheilt nach der Auferstehung den Jüngern den h. Geist, indem er sie anhaucht (Joh. 20, 22). Jesus kann sich hiernach den Unterschied zwischen dem in ihm verkörperten moralischen Ebenbilde und dem in der Gattung verkörperten geistigen Ebenbilde Gottes nicht in der Weise gedacht haben, als ob das eine Ebenbild nur Geist und das andere nur religiöse Vollkommenheit sei,

---

[1]) Lucas 11, 13.

— vielmehr ist der intellektuelle Geist zugleich heiliger Geist und er selbst offenbart als Ausdruck der göttlichen Liebe zugleich das göttliche Wort und die göttliche Wahrheit. Der Unterschied kann ihm somit nur ein qualitativer, nicht ein quantitativer gewesen sein. „Der ursprüngliche, unbefleckte Gattungsgeist schließt obwohl ein intellektueller zugleich die moralische Ebenbildlichkeit in sich ein, und er selbst trägt, obwohl nur Religionsstifter, zugleich die höchste Einsicht der Gattung in sich; nur die Richtung und damit die Wirkungsweise und Entfaltung Beider ist eine verschiedene. Wenn der Gattungsgeist auch die Religion mittelbar — implicite — in sich trägt, so kann er sie doch vermöge seiner geistigen Tendenz niemals aus sich allein entfalten, und um sie zu offenbaren, mußte Jesus erscheinen; wenn umgekehrt Jesus in der religiösen Offenbarung zugleich die höchste Erscheinung eingeschlossen gibt, so ist es doch nicht seine Sache, diese Erkenntniß selbst zu entwickeln, sondern der Geist ist es, der die Menschheit auf der von ihm gegebenen Grundlage in alle Wahrheit leitet." So setzt also der h. Geist die Erscheinung Jesu, und Jesus setzt die Wirksamkeit des heiligen Geistes als nothwendige Ergänzung voraus: beide zusammen ergänzen sich zu einer organischen Einheit und sind in dieser Einheit die Führer des Menschengeschlechts.

Obwohl diese Vorstellung von dem heiligen Geist sich von selbst als nothwendige aufdrängt, da außerdem entweder die Mission Jesu oder aber die Wirksamkeit des Geistes eine vollständig überflüssige wäre, so könnte man uns doch fragen: „ob die Jünger Jesu aus seinen Worten eine so bestimmte Vorstellung ableiten, ja ob Jesus selbst eine, dem Geist seines

Zeitalters so entlegene psychologische Vorstellung fassen konnte. Sollte damit gesagt sein, daß Jesus selbst die bezeichnete Vorstellung nicht in der von uns gegebenen Form hegte, so können wir dies unbedingt zugeben, da, wie wir schon öfter gesagt, die ganze Denkweise Jesu eine rein religiöse, d. h. gemüthlich gestaltete war. Soll dies aber heißen, daß Jesus die von uns in moderner Ausdrucksweise bezeichnete Idee, und zwar ihrem vollen Inhalt nach, nicht habe fassen, oder daß wenigstens seine Jünger sie nicht haben verstehen können: so erwiedern wir, daß schon das alte Testament in seiner Schilderung des heiligen Geistes und sogar in der von uns gebrauchten Form sie ausgesprochen hat.

Jesaias (und mit ihm übereinstimmend andere Propheten) beschreibt den heiligen Geist (11, 2) als den „Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Raths und der Stärke, den Geist der Erkenntniß und der Gottesfurcht". Im ganzen alten Testament erscheint die Weisheit als die höchste Bethätigung des göttlichen Geistes. Salomo setzt in seinen Sprüchen „die Weisheit" dem Geiste Gottes selbst gleich und personificirt sie als solchen. Sie geht (wie der Hauch, mittelst dessen Gott dem Menschen die Seele eingeblasen) „aus dem Munde Gottes" (Sprüche 2, 6) hervor; sie ist von Ewigkeit, vor allen Höhen und ehe Himmel und Erde geschaffen wurden, bei Gott gewesen, „da die Tiefen noch nicht waren, war sie schon bereitet" (8, 23—29); als Gott den Grund der Erde legte, war sie sein Werkmeister und hatte seine Lust bei ihm", und dieselbe „hat ihre Lust bei den Menschenkindern" (8, 30. 31): sie ist das Princip des Wissens und der praktischen Klugheit, „sie wohnt bei dem Witz

und weiß Rath zu geben.“ Der Verfasser des apokryphischen oder vielmehr deutero-kanonischen „Buches der Weisheit Salomo's“, das nur der Verherrlichung der Weisheit gewidmet ist, beschreibt sie im Geiste Salomo's noch ausführlicher. Die Weisheit „ist das Hauchen der göttlichen Kraft“, ihr „unbefleckter Spiegel“, ein Glanz des ewigen Lichts (Weish. 7, 25, 26), in ihr ist der Geist, der verständig und heilig ist, alles vermag, alles sieht und durch alle Geister hindurchgeht (Cap. 7, 22. 23). In ihr ist gegeben „bestimmte Erkenntniß alles Dinges“, die Wissenschaft „wie die Welt gemacht ist“, von den „Elementen“, von „der Zeit Anfang Mittel und Ende“, von den Sternen, von den Pflanzen und den Thieren, endlich von dem, „was die Leute im Sinn haben“ (Weish. 7, 17—20), d. h. die Weisheit ist Wissenschaft von der Natur und dem Menschen und deshalb auch Princip der „Kunst in allen Geschäften“. Sie ist der den mannichfachsten Geschäften zu Grund liegende, in der individuellen Mannichfaltigkeit stets gleich bleibende, in den auserlesenen Naturen beständig zu Tag tretende Gattungsgeist: „sie ist einig und thut doch Alles; sie bleibt was sie ist und erneuert doch Alles, und für und für gibt sie sich in die heiligen Seelen und macht Gottes Freunde und Propheten“ (7, 27). Der Verfasser des Buchs der Weisheit geht in dieser Auffassung der Weisheit als Wissenschaft nicht über den Kreis der orthodoxen Anschauung des alten Testaments hinaus: denn die Wissenschaft, die er aus ihr ableitet, bethätigte Salomo selbst in Folge der ihm von Jehovah verliehenen Weisheit, indem er in seinen „Sprüchen“ von Menschenkunde und in seinen übrigen, verloren gegan-

genen Schriften (nach 1 Kön. 4, 33) von Pflanzen- und Thierkunde schrieb. Ja Salomo geht in seinen eigenen Sprüchen noch über den Verfasser der „Weisheit" hinaus, indem er sie nicht nur als Princip des Wissens, sondern auch als Princip des Rechts und des Staates, als Seele der Politik bezeichnet. „Mein — läßt er die Weisheit sagen — ist Beides, Rath und That; ich habe Verstand und Macht" (Sprüche 8, 14). „Ich wandle auf dem rechten Wege, auf der Straße des Rechts... (20). Durch mich regieren die Könige und setzen die Rathsherren das Recht" (15). Und zwar nicht blos die Könige der vorzugsweise vom Geist berathenen, jüdischen Theokratie, sondern jedes menschliche Regiment: „durch mich, fährt er fort (16), herrschen die Fürsten und alle Regimenter auf Erden." [1])

---

[1]) Ich weiß wohl, daß die Theologen die „Weisheit" gewöhnlich auf den in Jesus erschienenen „Logos", nicht auf den heiligen Geist deuten. Von dem Verhältniß des Logos zum Geiste wird später die Rede sein: hier sei nur bemerkt, daß eine unmittelbare Deutung der Weisheit auf Christus dem Inhalt der angeführten Stellen, so wie dem Bewußtsein Jesu schlechthin zuwiderläuft. War es denn die Meinung Jesu, der Menschheit die Natur- und Menschenkunde zu lehren, oder sich als Regulator des Rechts und der Politik zu geben? Hat er nicht vielmehr beide Sphären deutlich getrennt? Wie darf also eine Weissagung, die sich in ihm nicht erfüllt hätte, als Weissagung auf ihn gedeutet werden? Freilich kann in dem oben bereits bezeichneten Sinn jede Schilderung des Geistes im A. Testament mittelbar zugleich auf Christus übertragen werden, da er an dem ganzen Wesen des Geistes participirt. Die Theologen haben jedoch, indem sie alle Ahnungen des A. Testaments ausschließlich auf den Messias übertragen, die Grundlage vergessen, von welcher die ganze vorbildende Weissagung des alten Testaments ausgeht. Im Mosaismus als der vorbereitenden Offenbarung des Vaters, in welchem Sohn und Geist verschlossen sind,

Wir müssen jedoch, um die Anschauung des alten Testaments in ihrer letzten Spitze zu erfassen, noch auf die Schilderung zurückgehen, welche die mosaische Schöpfungs-

---

ist Glauben und Wissen, Kirche und Staat noch ungetrennt. Indem daher der Mosaismus sich in den Davidischen, Salomonischen und prophetischen Schriften zur Vorahnung beider Potenzen erschloß, weissagte er in Einem Athem beide, ohne sich der Verschiedenheit beider bewußt werden zu können. Die Typik dieser wunderbaren Urkunden ist daher, wie die Kirche selbst annimmt, noch keineswegs erschöpft; sie reicht bis ans Ende der Geschichte, da die Geschichte, religiös aufgefaßt, nur Offenbarung des Vaters im Sohn und im Geiste ist. Es wird sich später zeigen, wie tief diese Verschlingung in das Leben Jesu eingegriffen hat. Wir dürfen diese Bemerkung um so weniger unterdrücken, als die theologische Auslegung des alten Testaments durch das Verdienst Chr. Hofmann's endlich zu jenem Grundsatz fortgeschritten ist, der allein Theologen und Laien im Verständniß der alttestamentlichen Schriften vereinigen kann, daß sämmtliche Stellen des alten Testaments zunächst nach ihrem geschichtlichen Sinn zu erklären seien, wenn nicht der Schriftsteller selbst, indem er sich als unmittelbar weissagenden gibt, eine andere als typische Bedeutung ausschließt. Die Voraussetzung, daß der geschichtliche Wortsinn den vorbildlichen ausschließe, ist eine jener Behauptungen des Strauß'schen Lebens Jesu, welche beurkunden, wie vollständig ungeeignet der Verfasser für Auffassung irgend eines religiös-historischen Stoffes ist. Wir müssen für solche Leser, welche sich in Folge derartiger Behauptungen gewöhnt haben, in der Weissagung etwas Vernunftwidriges und daher Unglaubliches zu sehen, ein Wort über die Natur der Weissagung beifügen. Prophetie ist religiöse Dichtung und jede Poesie, selbst die profane, ist, wenn sie nicht über den Wortsinn hinausgeht, nicht einen Keim in sich trägt, aus dem der Leser mehr noch entwickeln kann, als der Schreiber selbst sich bewußt war, schlechte Poesie. Die Natur selbst in der Reihenfolge ihrer Organisationen und die ganze Geschichte in ihrer Entwicklung ist lebendige Weissagung, und als solche doppeldeutig, da die neue Gestaltung zugleich Erfüllung der vorangegangenen und Vorbild der nach ihr kommenden höheren

geschichte, auf die sich Jesus öfters beruft, von dem Wesen und dem Fall des in Adam vertretenen Gattungsgeistes macht. Der nächste Eindruck dieser Erzählung ist ein höchst

---

ist. Wenn also das jüdische Volk, dessen ganze Mission als die des für die Erziehung der Menschheit auserwählten Volkes eine vorbildende war, und dessen höchster Prophet selbst sich nur als Typus eines Höheren gab, seine ganze Geschichte typisch auslegte, wenn es seine Patriarchen und seine Könige als Vorbilder des Messias auffaßte, und alles, was die Propheten zunächst vom Volk Israel, als dem auserwählten Knecht, Liebling und Sohn Jehovah's aussagen, zugleich auf den Messias übertrug, in welchem sich der Volksgeist personificiren sollte, und der ja deshalb für den Propheten selbst in dem Volk eingeschlossen war, wenn ferner die Christen, nachdem der Messias in Jesus erschienen war, diese ganze Auslegungsweise adoptirten, so war dies — welche Spielereien und Interpretationsfehler auch im Einzelnen unterlaufen mochten — im Ganzen und Großen durchaus organisch gedacht. Das Gegentheil wäre Auflösung dessen gewesen, was dem alten Testament seine welthistorische Bedeutung gibt. Nur darin fehlen viele Theologen, daß sie als blos übernatürliche, auf die jüdische Theokratie eingeschränkte Gabe betrachten, was zunächst Eigenthum der gesammten menschlichen Natur und aller Völker ist. Die Ahnung, welche den Quell der Weissagung bildet, ist eine dem Menschen eingeborene natürliche Kraft, und die Weissagung des alten Testaments unterscheidet sich daher von der Weissagung anderer Völker nur durch die zwei allerdings sehr specifischen Merkmale, daß das jüdische Volk die Kraft der Ahnung in einem höheren Grade besaß, als irgend eines vor und nach ihm, und daß diese natürliche Gabe durch ihre Verwendung zum Dienste der höchsten religiösen Idee bei ihm zur übernatürlichen geweiht wurde. Sonst aber ist die doppelte Auslegung, welche von Juden und Christen auf das alte Testament angewandt wird, keineswegs dem alten Testament allein eigen: die Indier und Perser legen heute noch ihre Religionsschriften und selbst ihre Dichter in doppeltem Sinn aus und selbst die Griechen verfuhren ähnlich mit den Homerischen Gedichten. Ebensowenig bezeichnet diese Auslegung, wie Strauß meint, auf die religiösen Urkunden eines Volks angewandt,

einfacher und kindlicher. Das Böse kommt in der Gattung kraft der nämlichen Entwicklung zum Vorschein, wie im Einzelnen: Adam fällt, wie heute noch jedes Kind, durch Ungehorsam, Vorwitz, Sinnenlust und Verführung des bösen Instinkts, und das Weib vermittelt, wie heute noch, diese Verführung. Aber in der Beschreibung des göttlichen Verbots, an denen Adam strauchelt, liegt ein schon von den jüdischen Philosophen gewürdigter spekulativer Gehalt, der weit über diesen nächsten Sinn hinausreicht. Zwei Bäume stehen im Paradiese: der Baum des Lebens (der Unsterblichkeit) und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Indem der Mensch vom Baum der Erkenntniß ißt, fällt er der Sünde anheim, sofern er, um davon zu essen, das göttliche Gebot übertreten mußte, zugleich aber bethätigt er damit nur den ihm — von Gott selbst als ebenbildlichen Gattungsgeist eingeblasenen Geist der Erkenntniß, denn, nachdem er gegessen hat, spricht Gott: „siehe, Adam ist geworden als unser Einer und weiß, was gut und böse ist.“ Ferner, indem der Mensch vom Baum der Erkenntniß ißt, verwirkt er zwar einerseits das paradiesische Leben, d. h. die Unsterblichkeit, die ihm geworden wäre, ohne der Frucht vom Baume des Lebens zu bedürfen, wenn er, ohne das Princip der Erkenntniß aus

---

immer den Bruch zwischen dem geistigen Entwicklungsstadium des Volks und dem Inhalt der Urkunden selbst, da nur das Ungenügende des ursprünglichen Sinnes zur Substituirung eines mittelbaren führe. Sie kann diesen Bruch bezeichnen, sie kann aber ebensogut lediglich die Fortbildung der gemüthlichen Grundlage zur geistigen Erkenntniß vermitteln, und den Gläubigen zum geistigen Bewußtsein erheben, was ihnen bisher nur Glaube war.

sich zu entwickeln, sich dem Kindesverhältniß zu Gott überlassen hätte, und doch wird er nun erst recht fähig, auch vom Baum des Lebens zu essen, denn Gott treibt ihn aus dem Paradiese mit den Worten: „damit er nicht seine Hand ausstrecke und auch vom Baum des Lebens breche und esse und ewiglich lebe.“ Was heißt das nun anders als: „das ewige Leben hat der Mensch in sich vermöge der kindlichen Gemeinschaft mit Gott, d. h. der Religion, den Tod aber trägt er in sich vermöge des ihm zugetheilten Triebs der Erkenntniß? Es liegt im Wesen dieses Triebes, daß der Mensch in ihm sich auf sich selbst stellen und von der Vormundschaft emancipiren will, und der Mensch sündigte, indem er ihn befriedigte, gegen die göttliche Vormundschaft, aber dieser Trieb ist so sehr der eigenste Trieb der Menschen, daß er lieber der paradiesischen Unsterblichkeit verlustig gehen, als ihn nicht befriedigen wollte. Und obwohl dies nun geschah, so war doch in dem Fall zugleich die Wiedererhebung mit eingeschlossen, denn indem der Mensch seinen Trieb befriedigte und erkennen lernte, was gut und böse ist, fiel er zwar einerseits unwiderruflich der Sünde anheim, aber andererseits errang er, wenn das gebrochene Verhältniß mit Gott wiederhergestellt wurde, nun erst die Fähigkeit, mit Bewußtsein religiös und dadurch in höherem Sinne unsterblich zu werden. Warum der Mensch die Erkenntniß nicht aus sich entwickeln konnte, ohne zu fallen, ohne also den ihm ursprünglich inwohnenden heiligen Geist zu einem unheiligen zu entweihen, darüber gibt weder die mosaische Erzählung noch das neue Testament selbst Aufschluß, wir werden ihn jedoch bei Betrachtung der Kirchenlehre finden.

Vergleichen wir die oben angeführten Jesu sämmtlich bekannten Aeußerungen des alten Testaments über das Wesen des Geistes, welche freilich erst dadurch, daß Jesus sich selbst und sein Princip vom heiligen Geist unterschieden hat, ihr wahres Licht erhalten, mit der Gesammtanschauung Jesu selbst, so dürfen wir mit höchster Wahrscheinlichkeit den Schluß ziehen, daß Jesus in Gott als dem sich offenbarenden zwei Principien angenommen habe, von welchen das eine im menschlichen Gattungsgeist, das andere in ihm selbst ausgedrückt sei, die sich in der Richtung entgegengesetzt, aber im Wesen eins sind, und in denen einerseits Erkenntniß (Wissenschaft) und Staat, andererseits Religion und Kirche wurzeln, daß er geglaubt, die Menschheit könne, nachdem sie den ihr eingepflanzten ursprünglich heiligen Geist der Erkenntniß durch die Sünde entweiht, aus sich selbst nicht zu dem religiösen Princip gelangen, und er sei vom Vater gesandt, um ihr dieses Princip zu offenbaren, daß er das Princip des Geistes zwar insofern innerhalb der Menschheit für das frühere gehalten, als es dem Menschen schon in der Schöpfung eingepflanzt wurde und sich auch nach dem Fall im alten Testament ausgesprochen und für und für in die heiligen Seelen niedergelassen hat, — für das spätere aber insofern, als es erst durch ihn wieder vollständig in die Menschheit zurückgeführt werden könne; daß er endlich überzeugt gewesen, durch diese Zurückführung den unheilig gewordenen Gattungsgeist wieder zu heiligen und dadurch für die gesammte künftige aus diesem Gattungsgeist von selbst hervorsprießende Entwickelung der Menschheit das ewige Fundament zu legen. Wir können in dieser Annahme keineswegs durch die Erinnerung

beirrt werden, daß Jesus niemals vom heiligen Geist als dem Princip der profanen Wissenschaft und Politik gesprochen hat; denn nur als mit Gott einiger, als in der Religion wurzelnder, also von seiner Offenbarung schon durchdrungener Geist ist ihm der Gattungsgeist heiliger Geist. Dagegen wird diese Annahme zur vollständigen Gewißheit, wenn wir hier schon vorausbemerken, was sich später zeigen wird, daß Jesus im praktischen Leben wie in der Lehre Staat und Kirche principiell geschieden, und daß seine Jünger sofort nach seinem Hingang und heute noch als das Princip der Erkenntniß und der Regierung innerhalb der Kirche, oder der Dogmatik und Hierarchie, d. h. als das wissenschaftlich und politisch bildende Entwicklungsprincip seiner Lehre den heiligen Geist betrachten.

Dies ist es, was sich als Ansicht Jesu auf geschichtlichem Wege ermitteln läßt. Wie viel uns auch vorerst noch fehlt, um das Verhältniß beider Potenzen psychologisch zu begreifen, so ergeben sich doch daraus mehrere Folgerungen von hoher Wichtigkeit.

Hat Jesus sein eigenes Princip für das unentbehrliche Fundament der Menschheitsentwicklung, als das diese Entwicklung leitende Princip aber den heiligen Geist, d. h. den ihr eigenthümlichen Gattungsgeist gedacht, so hat er damit selbst den bekannten Einwurf widerlegt, „das Urbildliche könne nicht geschichtlich geworden sein, weil die Menschheit mit seiner Erscheinung die Spitze der Entwicklung erreicht haben und somit nur mehr in absteigender Linie sich entwickeln könne". Wenn Jesus das Urbild der Gattung nur in der besondern, ihm allein eigenen religiösen Form verkörperte, so griff er

zwar in die natürliche Entwicklung der Menschheit maßgebend im nothwendigen Moment ein, aber keineswegs stellt er die Mitte dieser natürlichen Entwicklung vor, da die Menschheit, in welcher das Urbild der Gattung in der Form der Erkenntniß verkörpert ist, ihre eigene Entwicklung für sich hat.

Weit wichtiger noch ist, daß Jesus einem guten Gesetzgeber gleich, der nicht die Gesetze allein gibt, sondern auch für ihre Auslegung, Anwendung und Fortbildung sorgt, mit dieser Anschauung selbst die fortschreitende geistige Vervollkommnung seiner Lehre ausgesprochen und sogar den Umfang und die Art derselben bezeichnet hat. Jene vielbesprochene Frage nach der Perfektibilität des Christenthums ist von Jesus selbst beantwortet in seinen Aussprüchen über den heiligen Geist. So weit seine Lehre das ihn vom Geist unterscheidende Princip offenbart, d. h. so weit sie religiöse Offenbarung ist, so weit ist sie, nach seiner Meinung, unveränderlich und ewig: „die Welt wird vergehen, aber seine Worte werden nicht vergehen." So weit sie als religiöse zugleich eine Menge von geistigen Wahrheiten einschließt, deren Entfaltung die Sache des heiligen Geistes ist, so weit ist sie eine fortschreitende, unaufhörlich zu entwickelnde: was er nur mittelbar ausgesprochen, soll der in der Gattung wirkende heilige Geist unmittelbar klar machen, was in seinen Worten nur Keim ist, soll durch den Geist entfaltet werden. Aber nicht nur das, sondern auch die unübersteiglichen Schranken, welche ihm das Zeitalter entgegenwarf, soll der Geist durchbrechen. Was er den Jüngern nicht sagen kann, weil sie es „nicht ertragen können" (und wir werden bald sehen, welche Dinge damit gemeint sind), soll der

Geist ihnen eröffnen; was er nur andeuten kann, ihnen durch Schlußfolgerungen erschließen; was er in Fragen des Verhältnisses zur Welt und der Verfassung der Gemeinde unentschieden gelassen, soll der Geist ergänzen. Und der Erfolg hat dieser Erwartung Jesu entsprochen. Die Dogmatik und die Verfassung der christlichen Kirche verhält sich zu den von Jesus selbst gezogenen dogmatischen und kirchenpolitischen Grundlinien, wie der „Baum, unter dem die Vögel des Himmels wohnen", zu dem Senfkorn, das ein Mensch auf den Acker säet. Und diese Entwicklung ist eine, so lange die Welt steht, nie endende: was der Geist heute im Verhältniß zu gestern genügend entwickelt hat, wird er morgen im Verhältniß zu heute noch vollkommener entwickeln.

Die Menschheit kann also nach der Meinung Jesu nicht über den religiösen Inhalt seiner Lehre hinausgehen, wohl aber über die geistige Form, in welcher er sie dargestellt hat. Sie kann über ihn hinausgehen, insofern der Geist der Wahrheit sie in Wahrheiten leitet, die er ihr nicht aussprechen konnte; sie kann nicht über ihn hinausgehen, insofern der Geist der Wahrheit mit ihm selbst Eines ist und alle seine Entfaltungen nur die Tiefe seines eigenen Wesens entfalten. Sie kann ihre Erkenntniß in beständigem Fortschritt an der von ihm gegebenen Offenbarung entwickeln; aber sie kann aus ihrer Erkenntniß Nichts von ewigem Bestand erzeugen, was den Inhalt dieser Offenbarung aufheben würde.

Und so ist denn, in der Anschauung Jesu von seinem und vom Gattungsgeiste, endlich auch das Verhältniß von

Offenbarung und Vernunft angedeutet. Jesus kennt keinen Widerspruch beider, sondern nur eine wechselseitige Durchdringung, keinen feindlichen, sondern nur einen ergänzenden Gegensatz. Er fordert, daß der Einzelne seine Einsicht der Seinigen unterwerfe, weil die Seinige die höhere ist — in derselben Weise wie jeder Lehrer es vom Schüler und jeder große Mensch vom kleinen fordern darf —, aber er fordert nicht, daß man die Vernunft dem Glauben unterwerfe, weil ihm beide von selbst harmonisch sind. Indem er Gott voraussetzt, setzt er ihn für den Geist wie für das Gemüth voraus, indem er die Moral entwickelt, setzt er sie in der Vernunft wie im Gewissen voraus. Wenn sein Geist der Gattungsgeist selbst, nur in religiöser Form ist, so schließt seine Offenbarung die höchste Vernunft in sich ein; wenn der Gattungsgeist mit seinem eigenen Geist eins ist, so muß das höchste Wissen des Gattungsgeistes mit der Offenbarung zusammentreffen. Insofern die Menschheit von sich aus niemals zur absoluten Religion hätte gelangen können, ist diese Religion eine ihr von außen her gegebene, geoffenbarte, denn Offenbarung ist, was die Vernunft nicht von sich aus feststellen kann; insofern aber der Gattungsgeist mittelbar in seiner Erkenntniß den geistigen Inhalt dieser Offenbarung in sich trägt, ist er berufen, sie ewig zu entwickeln. Die Offenbarung steht über der Vernunft, sofern sie gibt, was die Vernunft nicht geben konnte und was sie daher aus der Hand der Offenbarung annehmen muß; die Vernunft steht über der Offenbarung, sofern die Offenbarung zu ihrem geistigen Verständniß der Vernunft bedarf und nur durch die Vernunft entfaltet, fortgebildet, endgültig ausgelegt und besiegelt wer-

den kann. Offenbarung und Vernunft sind, wie ihre beiden Urheber, in der Richtung verschieden, im Wesen Eines.

Siebentes Kapitel.

Die speculative Weltanschauung Jesu und die Vernunft.

Um die Weltanschauung Jesu zu ihrer letzten Spitze zu verfolgen, bleibt uns jetzt noch übrig, seine Vorstellung vom bösen Princip im Gegensatz zu Gott und von dem Verhältniß beider zur Welt ins Auge zu fassen.

Der Teufel ist, wie Christus bei Johannes sagt, „der Mörder und Lügner von Anfang an": d. h. er ist die uranfängliche Verneinung der Wahrheit und des Lebens. „Die Wahrheit ist nicht in ihm: wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen. Er ist nicht nur ein Lügner, sondern ein Vater der Lügen:" [1]) d. h. sein eigenstes innerstes Wesen ist Negation. Als dieses uranfängliche negative Princip ist der Teufel einerseits der absolute Gegensatz gegen Gott, andererseits ist dieser Gegensatz als Dualismus aufgehoben, weil das Wesen des Teufels eben nur die Negation, d. h. das in sich Nichtige ist. [2])

[1]) Joh. 8, 44.

[2]) Anm. des Herausg. Dies und das nächstfolgende Capitel sind nur als Entwürfe anzusehen, deren vollständige Ausführung dem Verfasser nicht mehr möglich war. Dieses siebente Capitel sollte zufolge einer noch vorhandenen Notiz die Anschauung Jesu von dem persönlichen Gott und seiner Beziehung zur Welt, von den Engeln und

Sofern nun die Welt das Nichtige an sich trägt, d. h. eine endliche und vergängliche ist, ist der Teufel der Fürst der Welt. In dieser Welt herrscht der Tod und der Wider=

Dämonen und das Verhältniß dieser Anschauung zu der Wissenschaft erörtern. Wir haben jedoch in dem oben stehenden Capitel nur eine Erörterung über die Stellung des bösen Princips zu Gott und der Welt und auch diese nur in fragmentarischer Kürze. Diese Kürze macht es nothwendig, der oben stehenden Definition vom Wesen des Teufels eine Bemerkung beizufügen. Wie die Fassung des bösen Princips als Negation, als das rein Nichtige vom Verfasser gemeint ist, versteht man erst aus dem Zusammenhang dieser Ausdrucksweise mit der Definition des Seins, auf welche er in der Einleitung verweist, und welche mit ihren auf diese Frage bezüglichen Consequenzen in den Schriften „Gott und Seine Schöpfung" und „der natürliche Weg des Menschen zu Gott" enthalten ist. Das „Nichts" ist nach dieser Definition nicht als das unabhängige Gegentheil des Seins zu fassen, sondern als die letzte nicht wegzudenkende Unterlage des Seins, welche zwar für sich kein Sein, aber die Anlage des Seins ist, die sich im Werden entfaltet. Das Nichts in diesem Sinn ist die Grundlage des unendlichen — göttlichen — Seins, ebenso wie des endlichen Seins, welches durch den göttlichen Geist aus diesem ewigen Grunde geschöpft wird. Das Böse im weitesten Sinn des Worts ist ein Sichverschließen dieses Urgrunds gegen seine Entwicklung oder gegen die Verwirklichung des göttlichen Willens, das sich offenbart in Hemmung des Werdens oder Beschädigung und Wiederzerstörung des Gewordenen. In Gott kann dies nur als Möglichkeit gedacht werden, und er ist eben darum der Heilige, weil er diese Möglichkeit in Ihm nie zur Wirklichkeit werden läßt, sondern immerfort durch die unendlich wachsende Entwicklung Seines Guten überwindet. Warum aber in der geschöpflichen Welt die genannte Möglichkeit zur vorübergehenden Wirklichkeit werden kann, das hat die Psychologie des Menschen und der Menschheit zu erklären. — Nur beiläufig bemerken wir noch, daß diese Zurückführung der Möglichkeit des Bösen auf den ewigen Urgrund in Gott auch in der heiligen Schrift wiederklingt, wie man aus der symbolischen Schilderung in 1 Könige 22,

stand gegen die Wahrheit; in der kommenden Welt ist dieser Widerstand besiegt. Wenn aber Jesus von dieser Welt im Gegensatz zur kommenden spricht und den Teufel Fürst dieser Welt nennt, so versteht er unter diesen Welten nicht eine diesseitige und eine jenseitige, sondern das jetzige Diesseits im Gegensatz zum werdenden Diesseits. Das werdende Diesseits wird sich vollkommen erst darstellen nach dem Gericht in dem neuen Himmel und in der neuen Erde; aber es ist auch schon im jetzigen Diesseits enthalten, weil in der Wahrheit und Unsterblichkeit schon jetzt die Lüge und der Tod überwunden sind; ja es war sogar schon in der Vergangenheit enthalten, insofern schon die Erzväter auf die zukünftige Erscheinung des Lebens und der Wahrheit hofften und in der Hoffnung darauf unsterblich waren [1]), oder mit andern Worten sofern Gott von Anfang an die Welt mit jener Liebe umfaßt hat, aus der er ihr seinen Sohn gesandt hat. Im nächsten Sinne des Worts versteht Christus unter dieser Welt vielleicht nicht einmal die dem Bösen verfallene Welt im Gegensatz zu dem von ihm in die Welt einzuführenden Reich Gottes, sondern die geschichtliche Epoche, in der er lebte, d. h. diese verfaulte jüdische und heidnische Welt, deren Verwestheit er durchschaute und die einer neuen Generation Platz machen mußte. So ist also der Ausdruck Welt bei Christus dreideutig. An sich ist die Welt zwischen dem göttlichen und teuflischen Princip getheilt, und der Begriff „Welt" setzt beide

19—22, so wie aus der Vergleichung der Stelle 2 Sam. 24, 1 mit der Stelle 1 Chron. 22, 1 ersehen kann.

[1]) Joh. 8, 56. Matth. 22, 32.

Principien voraus. Sofern aber die Welt diese Welt, d. h. historisch diese gegenwärtige verdorbene Welt, und im geistigen Sinn diese sinnliche, dem Tod verfallende Erscheinungswelt ist, ist sie das Reich des Teufels; sofern sie das göttliche Element in sich enthält, ist sie der Gegenstand der ewigen Liebe Gottes. Christus unterscheidet daher sehr sorgfältig zwischen „in der Welt sein" und „von der Welt sein". Nur von der Welt sein ist vom Uebel, nicht in der Welt sein, denn da die Welt ohne Gott kein Leben in sich hat, sondern dem Nichts anheimfällt, so ist von der Welt sein so viel als verloren sein. In der Welt sein dagegen ist nicht Unglück, sondern hoher Beruf. Daher sagt Christus in seinem Abschiedsgebet:[1] „Ich bitte nicht, daß du sie (die Jünger) von der Welt nehmest, sondern daß du sie vor dem Uebel bewahrst. Sie sind nicht von der Welt, gleichwie auch ich nicht von der Welt bin. Heilige sie für die Welt in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit. Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt." Das Leben in der Welt ist also keineswegs an sich ein unglückliches oder verderbliches, sondern es wird nur verderblich, wenn der Mensch, statt durch die Wiedergeburt aus dem göttlichen Princip die Welt für sich zu heiligen, sich dem endlichen Princip in die Arme wirft und dadurch dem Tode weiht. Ja nicht nur den Aufenthalt in der Welt betrachtet Christus nicht als Unglück, sondern auch den irdischen Lebensgenuß selbst hat er in seinem vollen Recht anerkannt und geheiligt, indem er, gegenüber den ascetischen Grundsätzen Johannis des Täufers,

[1]) Joh. 17, 15.

nach dem Grundsatz: den innerlich Reinen ist aller äußerer Genuß rein — verfuhr.

Im Einklang damit ist der Teufel schon gerichtet und die Welt schon überwunden. Beide werden aber auch fort und fort immer mehr überwunden werden bis zur endlichen Scheidung.[1]) Ein besonders klares Bild von dem Ver=

[1]) Joh. 12, 31. Der nämliche Gedanke ist Lucas 10, 18 in den Worten ausgedrückt, die Christus den Jüngern erwiedert, als sie ihm mit Freuden berichten, daß ihnen die Teufel der Besessenen unterthan sind. Wenn Christus zu den Jüngern sagt: „Seid getrost! Ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33), so ist auch dies sowohl nach dem geschichtlichen Sinn als nach dem geistigen Sinn, der in den geschichtlichen eingeschlossen ist, zu verstehen. Er hat die Welt überwunden, weil er wußte, daß die Kraft des Geistes über alle Hindernisse siegen würde, die die dämonischen Kräfte der jüdischen und heidschen Welt, denen er unterliegt, der Wahrheit entgegenstellen: und dieser geschichtliche Sieg der Wahrheit über die Verworfenheit des gegenwärtigen und die Schlechtigkeit aller Zeitalter ist eben zugleich der Sieg des göttlichen Princips, welches der Welt immanent ist über das teuflische. Wenn ferner Christus einerseits seinen bevorstehenden Tod als Erhöhung von der Erde bezeichnet, wenn er das Herannahen desselben mit den Worten ausdrückt: „Die Zeit ist gekommen, daß des Menschen Sohn verklärt werde", wenn er endlich kurz vor seinem Tod bei Gelegenheit der himmlischen Stimme, die erschallt war, ausruft: „Jetzt geht das Gericht über die Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden" (Joh. 12, 32. 23. 31), und in allen diesen Aeußerungen seinen Tod als den höchsten Sieg über das dämonische und als die höchste Verherrlichung des göttlichen Princips bezeichnet, und doch andererseits vor dem Gang nach Gethsemane zu den Jüngern sagt: „Ich werde hinfort nicht viel mit euch reden; denn es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir", seinen Tod also als das Werk des Teufels, wiewohl als ein vergebliches, bezeichnet (Joh. 14, 30): so ist in diesen Stellen der Tod in dem nämlichen doppelten Sinne aufgefaßt, als in andern Stellen die Welt.

hältniß des Guten und Bösen in der Welt bis zum Gericht gibt Christus in dem Gleichniß vom Menschensohn, der den guten Samen säet, das er selber auslegt (Matth. 13, 24—43). Ein Mensch säet guten Samen auf seinen Acker. Während die Leute schlafen, kommt sein Feind und säet Unkraut dazwischen und geht davon. Wie nun das Kraut emporwächst, findet sich auch das Unkraut dazwischen. Da treten die Knechte zu ihm und fragen ihn: „Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesäet? Woher hat er denn das Unkraut?" Der Herr antwortete ihnen: „Das hat der Feind gethan." Da erwiedern die Knechte: „Willst du, daß wir hingehen und es ausjäten?" Er aber spricht: „Nein! damit ihr nicht zugleich den Waizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut

---

Die dämonischen Kräfte, d. h. der Haß gegen die Wahrheit und die Leidenschaften, die seinen Tod herbeigeführt und in der Verurtheilung zum Tod ihre höchste Spitze erreichen, sind das Werk des Teufels, und es ist ein Kommen des Teufels als Fürst dieser Welt, wenn Jesus sich anschickt, dem ihm also bereiteten Schicksale entgegen zu gehen. Aber indem Jesus diesem Schicksal freiwillig entgegengeht, weil er es verschmäht, die unreinen Kräfte dieser Welt mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, und ihm mit der Zuversicht, ja mit der Gewißheit entgegen geht, daß die Allmacht des Geistes alle Waffen der Welt überwinden wird, so ist in diesem Verzicht des Geistes auf materielle Mittel, und in dieser Gewißheit seines Siegs zugleich der Fürst dieser Welt vollständig ausgestoßen, und der Tod wird für ihn zur höchsten Verherrlichung und Verklärung. So ist der Tod einerseits, indem er als Versuch des teuflischen Princips erscheint, die in der Welt gewesene Persönlichkeit auch als von der Welt geborene zu zerstören, das Kommen des Teufels; andererseits ist er, indem die aus Gott geborene Individualität diese Negation durch das göttliche Leben überwindet und aus der Zerstörung unsterblich hervorgeht, der höchste Lebensmoment und der höchste Sieg des dem Tod Verfallenen.

ausjätet. Laßt Beides miteinander wachsen bis zur Ernte und um die Erntezeit will ich den Schnittern sagen: sammelt zuvor das Unkraut und bindet es in Bündel, daß man es verbrenne, aber den Waizen sammelt mir in meine Scheune." Jesus selbst legt dieses Gleichniß aus: „Des Menschen Sohn ist es, der guten Samen säet. Der Acker ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder der Bosheit. Der Feind ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel, die des Menschen Sohn senden wird, wann er Gericht hält." Sehr bezeichnend ist in diesem Gleichniß die Antwort des Herrn an die Knechte: „Nein! damit ihr nicht zugleich den Waizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut ausjätet." Das Böse und das Gute sind in der Welt so verwachsen, in den Menschen so gemischt und der Uebergang der Einen zur Kindschaft des Reichs, wie der Rückfall der Andern zur Kindschaft der Bosheit ist so leicht möglich, daß das Böse nicht ausgerottet werden könnte, ohne das Gute selbst zu beschädigen. Das Böse ist nothwendig zum Wachsthum des Guten. Wie hier in Bezug auf die Geschichte der Menschheit, so spricht Jesus diesen Gedanken an einem andern Ort in Bezug auf den Einzelnen aus. Jesus erzählt dem Pharisäer, der sich daran stößt, daß er einer Sünderin gestattet, seine Füße zu salben (Luc. 7, 41 — 47), das Gleichniß: „Ein Wucherer hatte zwei Schuldner: einer war fünfhundert, der andere fünfzig Groschen schuldig. Da sie es nun nicht bezahlen konnten, schenkte er es beiden. Sag' an, welcher von beiden wird ihn am meisten lieben?" Auf die Antwort des Pharisäers: „Ich meine der, dem er am meisten geschenkt hat," schildert

Jesus dem Pharisäer, wie das Weib ihm mit einer Reihe von Bezeigungen ihre besondere Liebe erwiesen, und sagt dann: „Ihr sind viele Sünden vergeben; denn sie hat viel geliebt; welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig.“ Dieser Satz enthält eine Verschränkung. Als Moral des Gleichnisses ausgesprochen, sollte er lauten: Ihr sind viele Sünden zu vergeben; darum wird sie viel lieben; welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig. Da jedoch die Sünderin nicht mehr als Sünderin dasteht, sondern durch die innere Liebe und das innere Vertrauen, aus dem ihre Handlung entsprungen ist, die Vergebung bereits verdient hat, so zieht Jesus den besondern Fall und die allgemeine Anwendung in Eins zusammen, und spricht damit zugleich aus, daß die Schulden, durch deren Erlaß die Liebe erzeugt wird, nicht erlassen werden können, wenn nicht zuvor schon Liebe im Herzen wohnt.

Man hat oft gefragt, was denn das eigentlich Charakteristische, das sonst nirgends zu Findende der Lehre Jesu sei. Hier ist es. Das Wort: „Wem wenig vergeben wird, der liebt wenig,“ faßt einerseits die ganze Jesu eigenthümliche practische Moral zusammen, wie sie sich bei den Synoptikern in dem Grundsatz: „Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder“, „der Arzt kommt zu den Kranken, nicht zu den Gesunden,“ ausgesprochen findet, und bei Johannes zur Wiedergeburt in die göttliche Lebensgemeinschaft fortgebildet ist, deren Theilhabung den ärmsten Sünder reicher macht, als den Gerechten, der auf sich allein stehen will: andererseits drückt es den speculativen Kern der Weltanschauung Jesu noch vollkommener aus, als selbst das

berühmte Johanneische Wort: „Gott ist die Liebe.“ Wenn der Mensch nur in dem Maße liebt, als ihm vergeben wird, so ist ja auch die Sünde für ihn selbst, wie für Gott, nur dazu da, um durch eine um so reichere Liebe aufgehoben zu werden. Der ganze Bruch zwischen Gott und Mensch ist blos die Vorbedingung zu einer Einheit, wie sie ohne diesen Bruch nie so vollkommen hätte stattfinden können: das Gute ist so sehr Alles und das Böse im letzten Grund so sehr Nichts, daß alle Versuche des Bösen, sich als Etwas zu setzen, nur zu einer volleren Aufhebung des Bösen führen, ja, daß das Böse in seinem Nichts nur dann wahrhaft offenbar wird, wenn es sich als wirkliche Macht gesetzt hat und nun in seiner Ueberwindung durch die Liebe des vergebenden Gottes und des bereuenden Menschen der lautere Strom des Guten aus ihm hervorbricht.

Es fragt sich jetzt noch, ob Jesus den Teufel sich als Person gedacht, oder in seinen Aeußerungen darüber nur der Zeitvorstellung angeschlossen hat. Man könnte darauf zunächst erwiedern, daß die Kluft, welche bezüglich der Vorstellung vom bösen Princip zwischen der modernen und der alten Anschauung herrscht, nur eine formelle ist. So wenig sich Jesus, könnte man sagen, unter Gott eine Person im sinnlichen und endlichen Sinne gedacht hat, obgleich er ihn fortwährend als Person bezeichnete, so wenig dachte er sich den Teufel als solche: und gerade so, wie wir Alle ohne Unterschied, ob wir an den Teufel glauben oder nicht, unwillkürlich die Ursache eines uns zustoßenden widrigen Zufalls personificiren und von dem Begriff des Dämonischen schlechterdings nicht ablassen können, wenn wir auch nicht an einen Fürsten der Dämonen

glauben, so that und mußte es auch Jesus thun. Selbst in dem Falle, der gewöhnlich von den Rationalisten als der dem modernen Bewußtsein widersprechende bezeichnet wird, in den Aeußerungen Jesu über die Einwohnung böser Geister in den Besessenen, ist der Unterschied zwischen der alten und modernen Denkweise, was man auch sagen mag, ein rein formeller. Das Dämonische der Krankheit, die im neuen Testament den Namen Besessenheit führt und gerade so sich noch in unsern Tagen vorfindet, besteht darin, daß in das eigentliche Bewußtsein des Individuums sich ein fremdes Bewußtsein einschiebt: eine Erscheinung, die bekanntlich so weit geht, daß der Kranke in der Rolle des fremden Individuums, das in ihm Platz genommen hat, Kenntnisse entwickelt und Sprachen spricht, von denen er im gesunden Zustande nichts weiß. Nach unserer Denkweise ist diese Krankheit allerdings nur ein Phänomen der Natur, während die alte Denkweise das dämonische Princip, das in der Natur selbst liegt, sofort individualisirt hat. Allein das Sachverhältniß bleibt sich in beiden Auffassungen ganz gleich: ist das Phänomen ein natürliches, so schließt eben die Natur selbst jene Geheimnisse ein, deren Unerklärlichkeit zur Annahme böser Geister bewogen hat: ist auch der Fremde, der aus dem Besessenen spricht, kein Dämon, so ist es doch schlechthin dämonisch und Folge des in der Natur waltenden dämonischen Princips, daß das gesunde Bewußtsein auf solche Art von dem Kranken verdrängt werden kann: der Besessene personificirt sich seine eigenen bösen Seiten unter der Vorstellung eines in ihn fahrenden bösen Geistes, und wenn Strauß die dogmatische Ansicht von der Besessenheit mit dem Einwand niederschlagen will, daß die Einwohnung

von zwei Bewußtsein in einem Individuum die Individualität aufheben würde, so trifft dieser Einwurf die Thatsache selbst, nicht die Dogmatik, oder, mit anderen Worten: der ganze Unterschied besteht darin, daß für uns ein naturwissenschaftliches Geheimniß ist, was für die Alten ein dogmatisches Geheimniß war, und wenn man glaubt, wegen dieses Unterschiedes auf die alte Anschauung herabsehen zu können, so vergißt man gänzlich, daß das naturwissenschaftliche Geheimniß für uns ganz eben so Geheimniß ist, wie für die Alten das ihrige. Es ist hier, wie überall, wenn man an die Stelle der unnatürlichen Ursachen die natürlichen setzt. Daß wir aus der Natur selbst zu begreifen suchen, wozu die Alten der Voraussetzung eines unmittelbaren Eingreifens des göttlichen oder dämonischen Princips bedurften, ist der große Fortschritt, den wir gemacht haben. Aber dieser Fortschritt ist ein innerer nur dann, wenn auch das Wesen der Sachen selbst richtig erfaßt wird, d. h. wenn die Erkenntniß der natürlichen Ursachen auf die Grundprincipien zurückführt, die der Natur zu Grunde liegen. Wer bei der Erkenntniß der natürlichen Ursachen als solcher stehen bleibt, ohne auf diese Principien zurückzugehen, wer somit in der Natur und im Leben nur den blinden natürlichen Zufall oder wenigstens nur das starre, ohne Geist geleitete Naturgesetz sieht, der steht, trotz des äußern Fortschritts, in dem Verstehen der Sache unendlich niedriger, als derjenige, der überall die Urprincipien selbst sieht und damit das Wesen der Sachen trifft, wenn er auch die Mittelursachen, durch die sie wirken, überspringt.

Inzwischen wäre die aufgeworfene Frage damit noch keineswegs gelöst. Denn zwischen der Vorstellung Gottes als

Person und zwischen der Vorstellung des Teufels als Person findet ein höchst wesentlicher Unterschied statt. Wenn es auch klar ist, wie ich mir das absolute Sein zugleich so vorstellen kann und muß, daß es für mich Person ist, wenn es aus der Idee Gottes nothwendig folgt, daß er einerseits unendliche Person und somit, insofern Person gleich Beschränktheit ist, das Gegentheil von Person ist, und daß er doch andererseits die allein vollkommene Person ist, insofern er unendliches Bewußtsein, unendliche Einsicht, unendliche Kraft u. s. w. ist, wie ich endliches Bewußtsein, endliche Einsicht und endliche Kraft bin: so folgt doch daraus noch keineswegs, daß ich mir auch das absolute Nichts, welches der Idee des Teufels zu Grund liegt, als Person denken kann. In der That wird die Persönlichkeit des Teufels im neuen Testament auch nirgends aus dieser Vorstellung abgeleitet, sondern der Teufel ist selbst ein geschaffenes Wesen, der erste der Engel, der durch seinen Fall den Abfall in die Schöpfung hereingebracht hat. Unzweifelhaft hat Jesus in seinen Aeußerungen über den Teufel, die bösen Geister und die Engel diese Vorstellung vom Teufel, sowie die übrigen Vorstellungen von der himmlischen Hierarchie sich angeeignet, wie einerseits seine eigenen Aeußerungen,[1]) andererseits der Umstand beweist, daß die apostolischen Briefe und die Evangelisten von der Geisterwelt mit einer Bestimmtheit sprechen, die unerklärlich wäre, wenn Jesus sie nicht in ihren Vorstellungen bestärkt hätte. Da Jesus niemals dogmatisch, sondern schlechterdings nur vom moralischen Gesichtspunkt aus gelehrt hat, so läßt sich

---

[1]) Matth. 12, 25. 18, 10. 13, 39. 41. Joh. 1, 51. 8, 44.

aus seinen Aeußerungen an sich nur der Schluß ziehen, daß diese Vorstellungen nach seiner Ueberzeugung nichts enthalten haben, was er für moralisch nachtheilig hielt; was aber die geistige Wahrheit solcher Zeitvorstellungen betrifft, so läßt sich aus der Adoption derselben an sich noch kein Schluß für dieselbe ziehen, so wenig sein Schweigen über irgend eine Zeitvorstellung, z. B. den Antichrist, dessen Kommen die Apostel vermutheten, einen Schluß gegen dieselbe verstattet. Wer über seiner Zeit steht, kann seine Zeit nicht überwinden, ohne sich gegen ihre Irrthümer in den schärfsten Gegensatz zu setzen, aber er kann sich auch seiner Zeit nicht verständlich machen, ohne sich gewissen Vorstellungen derselben zu accommodiren. Offenbarung ist Erziehung, der Erzieher kann das Kind nicht erziehen, ohne seine Fehler zu bekämpfen, er kann es aber eben so wenig erziehen, ohne sich zu seiner Anschauung herabzulassen. Jesus war seiner Zeit gegenüber in beiden Fällen: und sowie ein guter Erzieher diesen scheinbaren Gegensatz durch den einfachen Ausweg lösen wird, sich dem Kinde nur in solchen Vorstellungen zu accommodiren, die sein moralisches Leben nicht beeinträchtigen, sondern kräftigen, während andererseits das Kind durch den Erzieher selbst stark genug wird, um das geistig Mangelhafte an diesen Vorstellungen durch eigenes Nachdenken abzustreifen: so hat ihn auch Jesus ergriffen. Er sprach in diesen Vorstellungen, weil er sie ihrem moralischen Kerne nach für durchaus richtig hielt, und erwartete von der Zeit ihre geistige Vervollkommnung. Die Kirchenlehre hat, wie wir sehen werden, dieser Erwartung vollkommen entsprochen: und da wir die geistige Ansicht Jesu aus den von ihm selbst aufbewahrten Aeußerungen nicht ent-

nehmen können, so muß die Lösung des oben bezeichneten Widerspruchs, wie das böse Princip einerseits als vollkommen nichtig von Christus gedacht und doch zugleich seine Personification von ihm adoptirt werden konnte, der Erörterung über die Lehre der Kirche vom Teufel und der Geisterwelt aufbehalten bleiben. [1])

Mit dem Obigen aber stehen wir am Gipfel der neuen Offenbarung — da wo sie selbst nicht mehr als neu, sondern nur als die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses des Urmenschen mit Gott erscheint, ja wo sie den Fall des Menschen nicht nur aufhebt, sondern zugleich zeigt, wie der Fall und die Wiedererhebung im Rathschluß der göttlichen Liebe voraus beschlossen sein mußte, weil nur aus dem Bösen selbst die höchste Blüthe der Liebe emporkeimen konnte.

Achtes Kapitel.

Die Moral Jesu im Verhältniß zur natürlichen Moral. *)

Wir bitten den Leser, uns nun noch zu einigen Bemerkungen über einige Punkte in der Moral Jesu zu begleiten, die seit alter Zeit — schon bei den heidnischen Polemikern gegen das Christenthum — Anstoß erregt haben. Einige

---

[1]) Der schreckliche Einfluß dieser Vorstellung in den Hexenprocessen war nicht der von allen Völkern getheilte Glaube an dämonische Wesen, sondern daß man den Teufel für eine wirkliche Macht hielt und seine Vernichtung durch Christus desavouirte.

*) Anmerk. des Herausgebers. Dies Kapitel fand sich leider als ganz fragmentarischer Entwurf. Der Mangel einer nochmaligen Durcharbeitung desselben von Seiten des Autors ist um so mehr zu bedauern, je schwieriger die in demselben angeregten Punkte sind; und doch schien der Inhalt desselben, wie er vorlag, zu wichtig, um übergangen zu werden.

mißverstandene Aeußerungen Jesu haben die Gegner seiner Religion zu der Behauptung veranlaßt, die Moral Jesu fordere vom Menschen eine Abtödtung des Selbstgefühls und der Sinnlichkeit, die zur Unmännlichkeit und zur Unnatur führe, und mache ihn für das Diesseits untüchtig, indem sie ihn mit allen Pflichten und Hoffnungen auf das Jenseits verweise, oder, mit andern Worten: die Moral Jesu laufe nicht nur dem Schlechten und Thierischen im Menschen, sondern auch der gesunden Natur zuwider.

Wäre dieser Vorwurf gegründet, so könnte es keinen schwereren geben. Wenn die ächt natürliche Moral, die aus dem Gewissen des Menschen stammt, und die christliche Moral sich widersprächen, so wäre es um die Wahrheit und die Universalität des Christenthums geschehen. Die Moral Jesu könnte dann nicht die Bestimmung haben, die er ihr selbst gab, als Sauerteig das Menschengeschlecht zu durchdringen; sie hätte im Menschen selbst keinen Anknüpfungspunkt, sie wäre nicht, als was sie von den Aposteln dargestellt wird, Wiederherstellung der durch die Sünde verdunkelten, aber dem Menschen inwohnenden Urwahrheiten, Explication dessen, was jeder Mensch implicite in sich trägt.

Die erste dieser Stellen ist die bekannte Aeußerung in der Bergpredigt, an der sich schon Celsus und andere heidnische Polemiker gestoßen haben: „Ich sage euch, daß ihr dem Uebel nicht widerstehen sollt, sondern, wenn dir Jemand einen Streich auf den rechten Backen gibt, dem biete auch den andern dar, und wenn Jemand mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel." Es ist ein vollkommenes Mißverständniß der Redeweise Jesu,

wenn man diese Worte im eigentlichen Sinn als Ausschließung gerechter Nothwehr faßt. Jesus drückt hier den Gedanken: du sollst nicht Böses mit Bösem vergelten, wie er sonst auch gewohnt ist, durch ein nach orientalischer Weise grelles Bild aus. Wenn Jesus anderwärts die Macht des Glaubens mit den Worten darstellt: „wenn ihr zum Maulbeerbaum sagt: reiß dich aus und wirf dich ins Meer, so wird's geschehen", wenn er die Nothwendigkeit, um jeden Preis vor Allem die Seele zu retten, in den Spruch kleidet: „ärgert dich dein Auge, so reiß es aus und wirf es weg; es ist besser, du gehst einäugig in das Reich Gottes als mit zwei Augen in das höllische Feuer",[1]) so wird Niemand diese Aeußerungen im wörtlichen Verstand auffassen, nur hüte man sich, wie es oft geschieht, mit dem Bild die Sache wegzuwerfen. Jesus selbst hat, als der im Spruch als Bild gesetzte Fall ihm wirklich zustieß, nicht nach den Worten, sondern nach dem Geist seiner Vorschrift gehandelt.[2]) Dazu kommt, daß die Reden Christi, ihrer nicht theoretischen, sondern praktischen Natur nach, um die gegebene Regel eindringlich zu machen, öfters nur die eine Seite der Sache hervorheben, und die andere bei andern Anlässen ergänzen. So wenn Jesus das eine Mal

[1]) Ebenso, wenn er die Qual der Verdammten „einen Wurm nennt, der nicht stirbt, und ein Feuer, das nicht verlischt, wenn er seine eigene Zukunft als ein Kommen in den Wolken des Himmels bezeichnet, und seine eigene Herrlichkeit als ein Sitzen zur Rechten Gottes und die der Apostel als ein Sitzen auf zwölf Stühlen" darstellt.

[2]) Joh. 18, 22. 23. Aehnlich in einem ähnlichen Fall der Apostel Paulus (Apost.-Gesch. 23, 2—5).

versichert, er sei nicht gekommen, Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert und Zwietracht bis in das innerste Familienleben (Matth. 10, 34), während er das andere Mal als das kostbarste Gut, das er den Jüngern hinterläßt, seinen Frieden bezeichnete (Joh. 14, 27), wenn er mit Hinweisung auf die Vögel, die nicht säen, nicht ernten und nicht sammeln, verbietet, für Nahrung und Kleidung zu sorgen (d. h. sich Kummer zu machen), und gleichwohl im Vaterunser ausdrücklich bitten lehrt: unser täglich Brod gib uns heute; wenn er, um den Satz zu unterstützen, daß das Böse seiner Natur nach niemals Hand in Hand mit dem Guten gegen das Böse kämpfen, vielmehr nur gegen das Gute sein kann, bei Matthäus die Gnome ausspricht: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich", während er bei Marcus auf die Aeußerung der Jünger hin, daß sie Einem, der Teufel in seinem Namen ausgetrieben habe, ohne ihnen nachzufolgen, deshalb die Sache verwehrt haben, mit der umgekehrten Gnome antwortet: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns, da Jemand, der in seinem Namen Thaten thue, unmöglich nachher übel von ihm denken könne." [1]) Ein eben solches Gegengewicht hat der in Frage stehende Spruch in der andern Aeußerung Jesu: „Sündigt dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Hört

[1]) Matth. 12, 30. Marc. 9, 40. Die Zusammenstimmung dieser beiden Stellen liegt nahe. Das Böse ist immer als Feind des Guten zu betrachten: es ist gegen das Gute schon dadurch, daß es nicht mit ihm sein kann. Das Mindergute dagegen ist nicht Feind des Bessern, wenn es ihm auch noch ferne steht. Jenes ist immer als Feind zu betrachten, wenn es sich auch nur passiv verhält, dieses ist mit Schonung zu tragen, weil es noch zum Guten gelangen kann.

er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er dich nicht, so nimm Einen oder Zwei mit dir, damit alle Sache in zweier oder dreier Mund bestehe. Hört er diese nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner" (Matth. 18, 15—17).

Jesus schließt also einerseits jede Rache des Beleidigten gegen den Beleidiger aus, die mehr als Nothwehr ist, und gebietet im Gegentheil im Interesse beider, die Beleidigung als solche zu ahnden, aber nicht im Wege der Gewalt, sondern im Wege der privaten, und, wenn es nöthig ist, öffentlichen Zurechtweisung. Wenn diese richtig angewandt auf den Beleidiger keine Wirkung mehr übt, so erlaubt Jesus ihn so zu halten, wie die Juden Heiden und Zöllner hielten, d. h. jeden Umgang mit ihm abzubrechen.

Wie weit aber auch Jesus entfernt war, irgend eine die männliche Würde verletzende Vorschrift zu geben, immerhin bleibt es gewiß, daß die Forderung, der Gewalt nicht Gewalt entgegenzusetzen, sondern sie durch Geduld, Sanftmuth und Liebe zu entwaffnen, einen Grundzug seiner Lehre bildet, der mit den natürlichen Begriffen von Ehrgefühl zu contrastiren scheint. Um das Gewicht, das Jesus auf diese Vorschrift legt, zu begreifen, und sie in ihrer ganzen göttlichen Wirksamkeit zu erfassen, muß man sich in die Begriffe der Zeit zurückversetzen, in der Jesus lebte. Zur Zeit Jesu herrschte nur die Gewalt. Nach antiken Begriffen war Männlichkeit und Gewalt gewissermaßen Eins: für den Einzelnen war sie der höchste Beweis männlicher Kraft und männlicher Tugend, für die Staaten war sie höchste und einzige Lebensregel. In dem Siege Roms über alle Völker hatten

die Götter selbst, wie es schien, das Princip der Gewalt gekrönt. Die Juden selbst, wenn auch in der Privatmoral minder gewaltthätig, dachten im Großen gerade so wie die Heiden: ihre Hoffnung war das Schwert des Messias und an die Stelle der römischen Gewaltherrschaft über den Erdkreis sollte die jüdische treten. Da galt es, durch einen tiefen Schnitt das verirrte menschliche Bewußtsein zurecht zu setzen: Jesus trennte die Idee der Gewalt von der Idee der Männlichkeit, und ordnete diese der Menschlichkeit unter. „Auch der duldende Mann ist ein Mann, ja er ist, indem er durch sein Gemüth den Feind entwaffnet, größer als der gewaltthätige, der ihn mit äußeren Waffen niederschlägt" — diese dem Alterthum so fremdartige Anschauung wollte Jesus in Lehre und Leben einprägen, und um den Contrast seiner Anschauung mit der der Zeit zu zeigen, durfte er sich nicht scheuen, in Bildern zu sprechen, die nach der bisherigen Vorstellungsweise mit der Würde des Mannes unverträglich waren. Und was wäre wohl aus der Weltgeschichte geworden, hätte Jesus mit so vielem Nachdruck nicht gerade diese Lehre hervorgehoben? Auf die Gewalt der römischen Epoche, die wenigstens noch eine juridisch organisirte Gewalt war, folgte die plumpe Gewalt der späteren Zeiten — die physische Wildheit der Völkerwanderung, das Faustrecht des Mittelalters. Ohne die Moral Jesu und die in ihrem Geiste vorgekehrten Stiftungen der Kirche hätte sich die Menschheit in der Verwilderung der rohen Naturkraft aufgezehrt.

Jetzt herrscht die Gewalt nicht mehr als solche in der Welt; an ihrer Stelle ist die geistigere Form des Egoismus getreten. Aber heut' noch wie früher gilt die Moral Jesu:

der Egoismus kann blos durch Nichtegoismus besiegt werden und die höchsten Siege des Geistes werden nicht durch Widerstand, sondern durch Duldung errungen. Inzwischen hat unsere Zeit noch zwei Sitten, welche der christlichen Moral widersprechen: das Duell im Privatleben und den Krieg (sofern er nicht aus Nothwehr, sondern nur aus Ehrenpunkten entspringt) im öffentlichen Leben. Unsere bürgerliche Moral ist hierin im Widerspruch mit der christlichen, aber nicht so die natürliche. Man kann sagen, daß das Duell, wie es uns aus dem Mittelalter überliefert ist, von der öffentlichen Meinung als im Widerspruch mit der Vernunft und den wahren Gesetzen der Ehre — und daß der Krieg als Ehrenduell zwischen den Völkern oder gar blos den Regierungen ohne vorangegangenen Rechtsweg — in ihrer jetzigen Gestalt von der natürlichen Moral der Zeitgenossen bereits verurtheilt sind. Das Christenthum wird in beiden Beziehungen in einer vielleicht nicht fernen Zukunft noch große Siege feiern.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Zweikampf zwischen Einzelnen und zwischen Völkern nur dann mehr als gerechtfertigt betrachtet werden wird, wenn der Weg, den Christus für Fälle der Beleidigung vorgeschrieben hat (Verhandlung zwischen Beleidigten und Beleidigern, Verhandlung zwischen beiden mit Zeugen, Verhandlung vor der Gesammtheit), in allen seinen privaten oder völkerrechtlichen Instanzen erschöpft ist. Dazu gehört freilich, daß die von Christus für die Kirche gewollte Einheit des Menschengeschlechts auch im Staate wenigstens annähernd erreicht werde, d. h. daß die Erde unter sich eine Einheit bilde, wie sie jetzt Europa bildet, an deren Spitze ein

oberstes Völkertribunal tritt. Die Keime dazu sind schon jetzt sichtbar.

Aber, kann man einwenden, ganz abgesehen von der Frage, wie vollständig dieses Ziel jemals erreicht werden wird oder nicht — ein Zweifel, der weder der christlichen noch der natürlichen Moral, sondern nur der gemischten Beschaffenheit der menschlichen Natur zur Last fällt —, wird es immerhin, selbst außer den Fällen der bloßen Nothwehr, auf ungerechte Angriffe Ausnahmsfälle und selbst zahlreiche Ausnahmsfälle geben, wo jedes Ehrengericht und jedes Völkergericht das Duell und den Krieg als begründet und nothwendig betrachten wird. Die Moral Jesu scheint jedoch jeden Fall dieser Art auszuschließen.

Die Antwort hierauf liegt in dem im Christenthum zu Tag getretenen, wohl zu beachtenden Unterschied zwischen dem Ideal der Moral und ihrer praktischen Anwendung auf die vorhandenen Menschen, zwischen der Moral als Regel und der der Ausnahmen, die das Leben mit sich bringt. Jesus hat das Ideal der Moral gezeichnet, wie es jeder Einzelne für seine Person zu erfüllen im Stande ist, aber er konnte und wollte damit nicht zugleich den Einzelnen im Verkehr mit Andern binden, so weit der moralische Standpunkt der Andern das Herabsteigen zu ihrem Standpunkt nothwendig macht, noch auch jede Ausnahme von der Regel ausschließen. So hat Jesus, nach dem Wortlaut seiner Lehre, unzweifelhaft den Krieg, den Eid, die Ehescheidung untersagt; die christliche Kirche dagegen den Krieg, den Eid und die Ehescheidung gestattet: jenen, weil der Einzelne nicht auf seine Verantwortung handelt, wenn er dem kriegführenden Staate gehorcht, diesen

weil die Natur der Menschen ihn im Verkehr nothwendig macht, die Ehescheidung, weil jeder körperliche oder psychische Grund, der den innern Zweck der Ehe, die Einheit der Gatten unmöglich macht, dem von Christus angeführten Grunde gleichzusetzen ist. Die Kirche war darin eingedenk der goldenen Worte Jesu: „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch (die mechanische Auffassung) ist nichts nütze. Die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben", [1]) und nach diesen Worten will die gesammte Moral Jesu beurtheilt sein: es ist nur geschichtliche Gerechtigkeit, wenn wir den Maßstab an sie legen, den er selbst dafür angegeben hat.

Der andere Punkt, woran schon das heidnische Alterthum Anstoß genommen hat, ist eine Aeußerung Christi über Ehescheidung und sinnliche Enthaltung. [2]) Dort erläutert Christus nach der mosaischen Erzählung vom ersten Menschenpaar das Wesen der Ehe, und zieht daraus den Schluß, daß, wer sich von seinem Weibe scheidet, wenn nicht das Weib selbst durch Ehebruch das Band zerrissen habe, oder wer die Geschiedene freit, die Ehe bricht. Die Jünger bemerken dagegen, wenn es sich so mit der Ehe verhalte, so sei es nicht gut ehelich werden (offenbar weil das Band als ein unauflösliches zu drückend wäre). Jesus erwiedert darauf mit der Bezeichnung eines Wegs, auf welchem dies Band ganz zu umgehen ist, aber dieser Weg sei nicht Jedermanns Sache, sondern nur derer, welchen es gegeben sei (d. h. nur besonderer Naturelle). „Wie es nemlich Menschen gebe, welche

---

[1]) Joh. 6, 63.

[2]) Matth. 19, 3—12.

körperlich verschnitten seien, sei es aus angeborener Unfähigkeit, sei es durch Verschneidung, so gebe es Menschen, welche sich selbst verschneiden um des Himmelreichs willen", d. h. welche sich um geistiger Zwecke willen freiwillig Enthaltung auferlegen. „Wer es fassen kann, schließt Jesus, der fasse es"; mit andern Worten: es ist dies ein Geheimniß einzelner Naturen, keine Angelegenheit Aller.

Die offene anspruchslose Art, mit welcher Jesus hier eine Eigenthümlichkeit seiner Natur, weit entfernt, sie Andern zumuthen, oder sie als verdienstliche Heiligkeit bezeichnen zu wollen, den Jüngern begreiflich macht, ist einer der liebenswürdigsten Züge, welche uns die Evangelien von ihm überliefert haben. Obgleich nun diese Einschränkung und die unmittelbar vorhergehenden Aeußerungen die organische Berechtigung der Ehe so stark als möglich hervorheben, hat man doch die widernatürliche Virginitätssucht, welche später daraus entstand, daß man als Norm und Ideal für Alle faßte, was Christus als Gabe Einzelner bezeichnete, der Moral Jesu aufbürden wollen. [1]) Was Jesus in diesen Aeußerungen aussprach,

---

[1]) Allerdings ging schon der Apostel Paulus weiter als Jesus, indem er (1 Cor. 7) seinen Rath, wenn auch nur als persönlichen, dahin abgab, Heirathen sei gut, Nichtheirathen sei besser. Unverkennbar aber entspringt dieser Rath aus zwei Motiven, welche für seine Zeit sehr treffend waren, für die späteren Zeiten aber wegfallen: 1) die Erwägung, daß die Mission der Begründung und Verbreitung des Christenthums namentlich für den Klerus der Gemeinde den ledigen Stand erheische; sodann 2) die Ueberzeugung von der unmittelbaren Nähe des Weltgerichts und der Zukunft Christi (Vers 29), welche den Aposteln überhaupt alle weltlichen Geschäfte als vergeblich erscheinen ließ. Es ist ganz unmöglich, die Moral der Apostelbriefe lebendig zu

war im Gegentheil, 1) daß der Mensch im Allgemeinen für die Ehe bestimmt sei, 2) aber, daß es ausnahmsweise Naturen gebe, welche um des Himmelreichs willen zur Enthaltung geeignet und berufen seien. Die christliche Kirche hat diese beiden Sätze zu einer Theorie über Ehe und Cölibat entwickelt, deren Keim sich schon in der Auffassung des Apostels Paulus findet. Ihren vollen Ausdruck hat sie gefunden in der Erhebung der Ehe zum Sakrament für die Laien und der Schöpfung des Cölibats für den Klerus, welcher, wie wir sehen werden, trotz ihrer mechanischen Anwendung eine psychologische Wahrheit zu Grunde liegt. Eben so wahr ist es jedoch andererseits, daß Jesus durch den Sinn jener Aeußerungen jede außereheliche Geschlechtsvermischung, wenn er sie auch nicht ausdrücklich erwähnt, verpönen will, und auch die Apostelbriefe lehren sämmtlich in diesem Geist.[1])

---

verstehen, wenn man nicht diese beiden Punkte, welche uns jetzt sehr fern liegen, beständig im Auge behält. Gleichwohl hat derselbe Apostel Paulus, welcher in jener Stelle die Ehe nur zur Vermeidung der Hurerei zuzulassen scheint, in einer andern Stelle (Epheser 5, 22 ff.) den Grund zu der spätern sakramentalen Auffassung der Ehe gelegt.

[1]) Dies wurde auch festgehalten auf dem Apostelconcil (Apost.-Gesch. 15, 29), mittelst der bekannten Festsetzung, die Heidenchristen vom mosaischen Gesetz zu entbinden, und ihnen nur die vier „nöthigen Stücke" aufzulegen: Enthaltung vom Genuß des Götzenopfers, des Bluts, des Erstickten und von der Hurerei. In der Art dieser Aufstellung liegt übrigens eine Milde der Auffassung, welche nicht unerwähnt bleiben darf. Man hat verschiedene Versuche gemacht, dem griechischen Wort, welches Luther mit dem genannten Ausdruck übersetzt, einen andern als den oben angeführten Sinn unterzulegen. Aber die Analogie dieser Gebote mit den sogenannten noachitischen Verboten, welche die Juden den Proselyten des Thors auferlegten (d. h. denjenigen Heiden, welche zum Mosaismus übertraten, ohne sich zur Beobachtung des

Will man aber, abgesehen von jener mißverstandenen Aeußerung Jesu, den Vorwurf eines zu großen Spiritualis-

---

mosaischen Ceremonialgesetzes zu verpflichten), verbietet jede andere Auslegung. Scheint es nun schon auffallend, daß der Apostelbeschluß hier die außereheliche Geschlechtsvermischung mit Speiseverboten zusammenstellt, deren Beobachtung zum Theil nur durch die damaligen Verhältnisse zur Pflicht wurde, und über welche sich die spätere Christenheit hinweggesetzt hat, so wird dies noch auffallender durch den Umstand, daß der Apostelbeschluß vier von den noachitischen Verboten (Lästerung, Mord, Raub, Empörung) als in der christlichen Moral ohnedies gegeben übergeht. Aus beiden geht hervor, daß der Apostelbeschluß die außereheliche Geschlechtsvermischung als ein Adiaphoron behandelt, d. h. als eine Handlung, welche eines Christen unwürdig ist, aber nicht gegen ein absolutes Sittengebot verstößt. Man versteht dieses Verfahren der Apostel aus der Anschauung ihrer Zeit. Dem griechischen und römischen Alterthum schien sinnliche Uebertretung von Seiten des Mannes, namentlich des unverheiratheten Mannes, an sich gestattet, und sündlich nur dann, wenn die Sinnlichkeit sich aus einer naturgemäßen in eine ausschweifende und widernatürliche verkehrte. Unter Keuschheit verstanden die Alten natürliche und sittliche Mäßigung im Gebrauch der Sinnlichkeit, keineswegs aber die Enthaltung von jeder Sinnlichkeit außer der Monogamie, und die Sittenverderbniß war so hoch gestiegen, daß auch diese Keuschheit zur Zeit der Apostel selten geworden war. Unter diesen Umständen war der einzig richtige Weg zur Abschneidung der eigentlichen Unsittlichkeit der, die Enthaltung von jeder Uebertretung nicht als ein absolutes Sittengesetz hinzustellen, sondern nur als ein zwar nothwendiges, aber seiner Natur nach discretionäres Sittengebot. Die Apostel erkannten damit nur an, was uns heute noch die Erfahrung lehrt, daß das natürliche Gewissen des Menschen zwar die Unkeuschheit in dem oben bezeichneten antiken Sinn, keineswegs aber jede Befriedigung des Naturtriebs außer der Ehe schon *als solche* verpönt, und mit andern Sünden, wie Betrug, Lüge u. s. f., auf eine Linie stellt, und daß die Sündlichkeit solcher geschlechtlichen Vergehungen weit weniger in der *Thatsache selbst* als auf der Schwierigkeit beruht, für den Mann,

mus gegen seine Moral überhaupt richten, so ist dies der vollkommenste Irrthum. Die Freiheit von jeder Ascese als un-

---

den daran geknüpften Reiz zur Unkeuschheit, für das Weib, die daraus hervorgehenden zerstörenden sittlichen Folgen zu vermeiden, insbesondere aber in der moralischen Gleichgültigkeit beider Theile gegenüber der Verantwortung für das äußere und sittliche Loos der Kinder. Diese Anschauung der Apostel, wie sie geschichtlich vorliegt, mußte constatirt werden, weil nichts mehr dem Christenthum entgegen ist, als der Pharisäismus, der sich häufig unter die ausschließliche Heiligung der monogamischen Sinnlichkeit versteckt hat. Unter dem Scheine christlicher Sittlichkeit läßt man einerseits gar oft innerhalb der Monogamie einen rücksichtslosen Gebrauch des Weibes zu, welcher durch den Geist der Gebote Jesu ebenso verurtheilt ist, wie die außereheliche Unkeuschheit. Andererseits ist die Enthaltung vom außerehelichen Geschlechtsumgang, welche, wie schon gesagt, die ungezwungene Frucht eines den Menschen durchdringenden sittlichen Geistes sein soll, bei Vielen mit einer nichts weniger als christlichen Selbstgefälligkeit verbunden, welche Feuerbach zu dem richtigen Ausspruch veranlaßt hat: „die Heiden sündigten mit ihrem Gewissen, die Christen gegen dasselbe; bei den Heiden herrscht das ponderable Laster der Unzucht, bei den Christen das imponderable des Hochmuths"; wobei jedoch Feuerbach, wie immer, vergißt, daß, wenn irgend eine Moral der Welt, die Moral Jesu es war und ist, welche, im Gegensatz zu dem an der Aeußerlichkeit klebenden Urtheil der Welt, die ponderabeln Laster nur nach dem Grad der ihnen inwohnenden imponderabeln Sünde beurtheilt. Werfen wir noch einen Blick auf die auch in unserer Zeit in diesem Punkte herrschende Praxis, so macht es einen widerlichen Eindruck, wenn man sieht, wie ungleich meistens nach Oben und Unten verfahren wird. Wenn Leute von Stand sich vergehen, wenn sie sinnliche Verhältnisse, die sie vor der Verheirathung angeknüpft haben, selbst noch neben der Ehe fortsetzen, so wird oft genug auch von den betreffenden Dienern der Kirche die weiteste Nachsicht geübt, während die Verfehlungen armer Bauernbursche, welche gerne nach dem apostolischen Rathe: „Freien ist besser als Brunst leiden" handeln würden, wenn das Freien ihnen möglich wäre, kirchlich und polizeilich abge-

entbehrlichem Heilmittel, die vollkommene Würdigung der sinnlichen Natur des Menschen ist eines der Unterscheidungszeichen, welche die Religion Jesu von der aller übrigen Religionsstifter trennen. Aufs Schärfste premirte Jesus sein Prinzip in dieser Beziehung dem alttestamentlichen Geist Johannes des Täufers gegenüber, indem er auf die Frage der Jünger des Johannes, warum seine Jünger nicht fasten, während sie und die Pharisäer so viel fasten, das bekannte Wort erwiederte: man faßt nicht Most in alte Schläuche, sonst zerreißen die Schläuche und der Most wird verschüttet und die Schläuche gehen zu Grund, sondern man faßt Most

---

wandelt werden. Wenn das apostolische Verbot ein discretionäres, also immerhin die Beurtheilung der einzelnen Fälle eine verschiedene sein muß, so darf doch dieser Unterschied nicht nach dem Stand der Uebertreter, sondern nur nach der innern Natur der einzelnen Fälle sich richten. Sieht man aber von der Abstufung der einzelnen Fälle ab, so muß jedem Verständigen klar sein, daß das Christenthum in keiner Weise von dem Verbot der außerehelichen Geschlechtsliebe ablassen konnte, noch jetzt ablassen kann. Die Autorisation derselben von Seite der Kirche wäre die Zerstörung der gesammten Moral, da die Enthaltung von derselben nicht nur ein nothwendiges Postulat der christlichen Vollkommenheit ist, sondern auch schon vom natürlichen Standpunkt aus die außereheliche Geschlechtslust als eine Handlung erscheint, die, wenn sie an sich nicht Sünde, doch in ihren moralischen Folgen jedesmal unberechenbar ist. Die Beurtheilung der einzelnen Fälle aber erfordert den Takt eines praktisch-psychologischen Verständnisses, des unentbehrlichen Hebels jeder wirksamen Seelsorge, an welchem es auch bei Einzelnen in der Kirche nie gefehlt hat; und zur Normirung dieser Verhältnisse auch in der rechtlichen Gesetzgebung ist es ferner noch nöthig, daß dies psychologische Verständniß eine wissenschaftliche Grundlage erhält, welche dasselbe Allen zugänglich macht, aber erst noch von der Zukunft erwartet werden muß.

in neue Schläuche, so werden sie beide mit einander bewahrt (Matth. 9, 14—17). Der Geist der innern Freiheit sollte sich auch nach außen ausprägen und die Ascese nur dann eintreten, wenn sie individuelles Bedürfniß für den Einzelnen ist. Jesus selbst gab das Beispiel des ungezwungenen natürlichen Lebensgenusses, ohne sich um die Verleumdungen der Juden zu bekümmern, die ihn, wie er selbst sagt, Fresser und Weintrinker nannten (Matth. 11, 19), und während Muhamed den Wein verbot, heiligte Jesus den Genuß des Weins durch die Institution des Abendmahls in der Art, daß überall, wo das Christenthum um sich greift, auch der Weinbau entstehen muß. Die christliche Religion ist wohl die einzige, welche die Traurigkeit als Sünde verpönt und die Freude unter die Tugenden setzt — freilich nicht die ungebundene oder die sinnliche Freude, aber eben so wenig blos, wie es jetzt oft von theologischer Seite ausgelegt wird, die geistliche Freude, sondern die ächt menschliche Fröhlichkeit, die mit einem guten Gewissen verbundene Fröhlichkeit. Eine vollkommene, freilich gottgeborene Heiterkeit ist wesentlicher Grundzug des Christenthums.

Ein weiterer Anstoß in der Moral Jesu ist der unbedingte Verzicht auf irdischen Besitz, den Jesus moralisch nothwendig zu halten scheint, wenn er (Matth. 19, 16—22) dem Jüngling, der ihn fragt, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu gewinnen, antwortet: „willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." Indem man bei der gewöhnlichen Erklärung dieser und ähnlicher Stellen den gänz-

lichen Unterschied zwischen unserer Zeit und den Verhältnissen, in denen Jesus sprach, übersieht, sinken die Aeußerungen Jesu entweder zu bloßen Symbolen herab oder führen, wörtlich aufgefaßt, zu einer verkehrten Moral. Zur Zeit Jesu handelte es sich für den Einzelnen, der für die Wahrheit empfänglich war, um vollkommene, nicht blos innere, sondern auch äußere Aufopferung. Blos durch eine solche konnte das Christenthum gegründet werden und Jesus konnte in seinen Kreis blos diejenigen zulassen, welche die Kraft hatten, schlechthin auf jede irdische Stellung, ja selbst auf jedes Familienband zu verzichten. Die Antwort Jesu an den reichen Jüngling war ein einfacher Probirstein für seinen Charakter. Jesus hielt die Armuth so wenig als das Fasten oder Beten für das Mittel der Vollkommenheit, aber für diese Zeit und die Individualität, die sich ihm mit dem Wunsch näherte, ihm näher zu treten, war diese Entäußerung der einzige Beweis vollkommener moralischer Kraft. Nur durch vollkommenen Verzicht auf die Welt konnte das Christenthum seinen Platz in der Welt erobern, nur wenn es das ganze Leben einsetzte, konnte es Leben gewinnen. Heutzutage ist das anders. Das Christenthum beherrscht die Welt, und wenn auch die Aufopferung immer das Höchste seiner Moral bleibt, so ist es doch nicht mehr diese, sondern eine andere Art, wie sie bethätigt werden muß.

Noch eine und vielleicht die wichtigste Quelle des Mißverständnisses der Moral Jesu ist, daß die kindlichen Tugenden, welche sie verlangt — Demuth und Einfalt —, durch pietistische Sentimentalität oder falsche theologische Auslegung in den Augen vieler Zeitgenossen zu kriechender Selbst-

entwürdigung und Verzicht auf geistige Selbständigkeit herabgesunken ist.[1]) Die Kindlichkeit, welche Jesus aus Anlaß

---

[1]) Beiläufig sei hier bemerkt, daß die Begriffe, von denen der katholische und protestantische Pietismus (— das Wort hier in krankhaftem Sinn genommen —) in seiner Bekehrungsmethode ausgeht, wenn er als unerläßlichen Ausgangspunkt christlichen Lebens die Forderung ausspricht, sich als verworfenen und verdammten Sünder zu erkennen, im Geiste der meisten Prediger selbst jede lebendige Bedeutung verloren haben, — und daß neben der abstracten Selbsterniedrigung Raum für den grenzenlosesten praktischen Hochmuth bleibt. Wenn nämlich der Prediger sich selbst oder Andere als verworfene Sünder bezeichnet, so hat die Verworfenheit in diesem Sinn mit der Moral ganz und gar nichts zu thun. Du bist zwar in den Augen der Welt ein redlicher und rechtschaffener Mann, ja du kannst, was mehr ist, selbst vor den Augen Gottes eine edle Seele sein, der Prediger ist auch weit entfernt, dir dies streitig zu machen, so wenig er sich selbst für einen schlechten Kerl hält, was er doch thun müßte, wenn sein Sündenbekenntniß reale Bedeutung haben sollte, aber im Kanzelstyl bist du nun einmal ein verworfener Sünder. Hier liegt also die vollständigste Trennung zwischen Moral und Religion vor. Man kann den Vorwurf der Verworfenheit in diesem Sinn mit aller Behaglichkeit über sich ergehen lassen; die Religion sinkt zu einer Phrase herab, die mit dem wirklichen Leben nichts mehr gemein hat. Im Protestantismus hat Luther dies verschuldet theils durch seine maßlose Ausdrucksweise, theils durch seine dem Christenthum fremde Trennung zwischen dem Stand der Natur und dem Stand der Gnade, eine Trennung, die er bekanntlich bis zu dem Satze trieb: alle natürlichen Tugenden seien nur glänzende Sünden. In der katholischen Kirche wird jedoch der nemliche Unfug von den Jesuiten und Redemptoristen noch stärker getrieben. Die Wiedergeburt, die Jesus lehrte, ist, wie wir gesehen haben, Erhebung der natürlichen Keime zum geistigen Besitzthum durch Eingehen in den göttlichen Willen und das göttliche Gemüth, zu dessen Abbild die Menschenseele bestimmt war. Selbst jenes Gefühl, ohne welches auch die Wiedergeburt im Sinne Jesu undenkbar ist — das Gefühl der vollkommenen

einer Rangstreitigkeit zwischen seinen Jüngern zur Bedingung des Himmelreichs macht, wenn er (Matth. 18, 3) sagt, es sei denn, daß ihr euch umkehrt und werdet, wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen, ist Entkleidung von jeder Selbstsucht, schlichte Absichtslosigkeit des Gemüths und reine Hingabe an das Göttliche. Diese Kindlichkeit schließt keineswegs das berechtigte Selbstgefühl des Mannes aus, das sich hervorkehrt, wo es die Sache gilt, und von dem Jesus selbst, wie wir sehen werden, vollkommenes Beispiel war; aber sie ist die Bedingung jedes wahrhaft großen Strebens. Wer in dem, was er sucht, sich selbst, oder, wie Jesus sagt, seine eigene Ehre sucht, und in seinem Streben, welcher Art es auch sei, nicht sein Gemüth unschuldig und arglos, wie das eines Kindes, bewahrt, wird — in welcher Sphäre

---

Unfähigkeit der Natur ohne Gott — kann auf jene Weise nur falsch oder gar nicht erzeugt werden. Von der dogmatischen Wahrheit, aus der jene Verwirrung entstanden ist, wird später die Rede sein. — So weit der Verfasser. Der Herausgeber erlaubt sich, das vorhin über die falsche Demuth des hin und wieder gangbaren Predigtstyls Gesagte im Geiste des Verfassers durch Hervorkehrung der andern Seite zu ergänzen. Nicht blos dadurch, daß im Widerspruch mit concreten Fällen unterschiedslos die sündliche Verworfenheit der Menschennatur ausgesprochen wird, trennt man die Moral von der Religion. Man trennt sie auch, wenn man gegenüber von Fällen tiefer moralischer Fäulniß oder wenigstens Faulheit, welche sich unter der Decke äußerer Rechtschaffenheit vor sich und vor Andern verbirgt, mit jener Predigtweise nicht wirklichen Ernst macht, statt auf seinen Mann loszugehen nnd nachzuweisen, daß der verworfene Sünder auch wirklich ein schlechter Kerl ist. In beiden Wendungen aber zeigt sich, daß die Wahrheit der Lehre von der Verderbniß der menschlichen Race alle praktische Bedeutung verliert, wenn man sie losgelöst von den Individualitäten handhabt.

es auch sei, das Himmelreich nicht gewinnen. Die Kindlichkeit ist es, die den Mann zum großen Menschen macht. Perikles, Scipio, Cäsar, Trajan, Alfred von England, Ludwig der Heilige von Frankreich, Heinrich I. und III. von Deutschland waren große Menschen, weil sie sich in den Windungen der Politik und im Genuß der Macht ein schlichtes und kindliches Gemüth bewahrt haben, während Napoleon, weil er die Kindlichkeit verlor, zum Tyrannen herabsank. Eine Kraft, die sich Gott und Menschen gegenüber der Demuth entkleidet, ist keine Kraft mehr, und wer über dem Wissen, mag es auch noch so hoch sein, die Einfalt verliert, hört auf, weise zu sein.[1])

---

[1]) Wir kommen hier noch einmal auf Byron's Manfred zurück, um so lieber, als Byron gewöhnlich als das Haupt jener modernen Poesie gilt, in der sich die Opposition des Zweifels gegen das Christenthum und die „Zerrissenheit" der Zeit offenbart. Der Widerspruch Byron's galt jedoch nur der absolutistischen Form, unter der ihm das Christenthum überliefert wurde, und obwohl allerdings eine in sich zerrissene Persönlichkeit, faßte doch Byron das Christenthum ganz anders auf als Göthe, der sich in seiner egoistischen Behaglichkeit und bei seiner nur der Natur zugekehrten Weltanschauung in das Christenthum nicht hineinversetzen konnte. Byron's Manfred ist, ohne in dieser Absicht geschrieben zu sein, mittelbar eine vollkommene Verherrlichung der christlichen Moral. Ein Geist voll Hoheit, aber ohne Maß, ein kühner aber wie der Dichter selbst zerrissener Charakter, erreicht Manfred, was der menschliche Geist erreichen kann, wenn er sich im Gegensatz zu Gott auf sich selbst stützt, bleibt aber innerlich elend, weil ihm die Liebe fehlt und Demuth nie in den Sinn kam. Wie schön ist das Bild, das Manfred im Gegensatz zu seinem eigenen Innern von dem Glück des Alpenbauern entwirft: bei diesem die demüthigen Tugenden, der Geist der Ruhe, fromm, stolz und frei, Selbstachtung auf ein reines Herz geimpft, die Hoffnung auf ein heiteres Alter und ein friedlich Grab, bei ihm selbst die entsetzliche Oede. Keine noch so gigantische

Endlich noch ein Wort über den neuerdings so vielfach ausgesprochenen und von einer gewissen Demagogie so rücksichtslos unter das Volk geschleuderten Vorwurf, daß die Lehre Jesu den Menschen für das Diesseits untüchtig mache, indem sie ihn ausschließlich auf das Jenseits anweist.

Die Religion Jesu geht allerdings von dem Satze aus, ohne den es schlechterdings keine Religion gibt, daß wir auf dieser Erde nur Gäste sind, und somit die Gaben zwar, wie es Gästen geziemt, mit Fröhlichkeit genießen, aber auch niemals der Sorge für das andere Leben vergessen dürfen, das vor uns liegt. Ueber diese Anschauung — die Grundanschauung jeder Religion — ist nicht zu rechten. Wenn aber weiter behauptet wird, die christliche Religion weise den Armen für sein Elend nur auf den Himmel an, so ist diese Behauptung schlechthin sinnlos, ja eine absurde Verleumdung, da der ausgesprochene Zweck Jesu der war, auf Erden ein Reich Gottes zu gründen, in welchem an die Stelle der nationalen und Standesklüfte allseitig thätige Menschenliebe tritt. Die Religion Jesu stellt den Armen vor Allem in einen

---

Kraft — das ist die Moral des Manfred — kann den Menschen entschädigen, wenn er die kindlichen Tugenden entbehrt, in denen das wahre Glück beruht. Im letzten Moment zeigt sich Manfred nicht schwach, wie Faust, sondern als großen Mann: er jagt den Geist, der ihn kraft seines Anrechts holen will, als unberechtigt fort, weil er allein für seine Seele einzustehen hat, und verschmäht die Mittel der Kirche, aber er ergibt sich im Voraus in die verschuldete Qual und bestätigt so von innen heraus die Wahrheit, der er äußerlich widerstrebt. Man könnte den Manfred eine Umschreibung des Satzes nennen: Der Kleinste im Himmelreich ist größer als der Größte derer, die nur vom Weib geboren sind (Matth. 11, 11).

Kreis, der ihm die größtmögliche irdische Hülfe schafft (oder wo wären unsere Armenanstalten ohne die von unsern Vorfahren ererbten christlichen Stiftungen?), und sie sucht ihn nur zugleich in eine Seelenstimmung zu versetzen, in welcher er nicht den Reichthum, sondern das innere Glück als das höchste Gut auf Erden erkennt, sie gewährt ihm endlich für den Fall, daß er Heimath, Familienleben und Besitzthum um Christi willen fahren lassen muß, einen überreichen Ersatz an dem neuen höheren Familienverband, und der thätigen Hülfsbereitschaft der christlichen Gemeinde, in welchen er nun getreten ist. Marc. 10, 29. Was hat die Philanthropie dem gegenüber zu gewähren, während alle Staasunterstützungen nur der Armuth und den Ansprüchen ans Leben noch Nahrung geben? Ja das Christenthum läuft den begründeten Ansprüchen auf keine Weise entgegen; es ist vielmehr unzweifelhaft socialistisch in dem Sinne, daß jeder Mensch den Anspruch auf ein menschenwürdiges äußeres und inneres Dasein hat, und daß dieser Anspruch möglichst verwirklicht werde: nur geht es von der Grundwahrheit aus, die von allen großen Staatsmännern anerkannt ist, wenn der Mensch das Glück in den äußeren Besitz als solchen setzt, statt es in seiner Seele zu suchen, weil der Mensch in diesem Fall zu einer unersättlichen Bestie herabsinkt. Jesus selbst hat, wie wir bereits gesehen haben, den Gegensatz zwischen Jenseits und Diesseits in der von Feuerbach angegebenen Weise gar nicht aufgestellt, und wir werden später sehen, daß selbst in der Hoffnuug auf seine nahe Wiederkunft zum Gericht, die er den Aposteln einflößte, dieser Gegensatz in der Weise, wie man sich ihn gewöhnlich vorstellt, gar nicht vorhanden war.

Soll aber der Vorwurf in den allgemeinen Gedanken sich endigen, daß die Moral Jesu zu überirdisch sei, um nicht den Menschen der Welt zu entfremden, und daß sie, wie Feuerbach sagt, in Folge davon Wissenschaft und Kunst unterdrückt habe, so erinnern wir schließlich an zwei Sprüche Jesu, die zu seinen wichtigsten Aeußerungen gehören, und welche seine Moral in dieser Beziehung abschließend charakterisiren.

Der eine lautet: „Seid klug, wie die Schlangen, und ohne Falsch, wie die Tauben" (Matth. 10, 16); oder, wie es der Apostel Paulus ganz im Sinne Jesu ausdrückt, „seid vollkommene Männer an Einsicht und Kinder an Bosheit." [1]) Jesus sagt rühmend von den Kindern der Welt, daß sie klüger sind, als die Kinder des Lichts: rein fürs Göttliche und kindlich soll sich der Mensch in der Welt sein Gemüth bewahren, aber vollkommen gewachsen sei er der Welt an Geist. Der Gegensatz des Christen zur Welt ist also kein ausschließender: wie die Schlange, obwohl Symbol des Teufels, in geistiger Beziehung als Vorbild dienen kann, so ist auch die Welt darin für den Christen maßgebend, daß er an Einsicht ihr ebenbürtig sein soll.

Der andere Spruch ist die dritte Bitte im Vaterunser: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden." Statt jenes starren Gegensatzes zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt, von dem die neueren Gegner des Christenthums so viel fabeln, ist hier die vollendete Einheit und Ebenbürtigkeit beider ausgesprochen. Die Erde soll in den göttlichen Willen eingehen und mit ihm eins

---

[1]) 1 Kor. 14, 20 im Zusammenhang mit 13, 11.

werden, wie es der Himmel ist. Die Erde wie der Himmel ist dazu bestimmt, Gottes voll zu werden: es sind zwei Reiche, die jenseitige und diesseitige Welt, jedes von eigener Art, aber beide im Endzweck und Wesen Eins. Jesus will nicht die Erde dem Himmel aufopfern, sondern den Himmel auf die Erde herabziehen, die Erde unsterblich und gottwürdig machen, wie der Himmel es ist.

Ein weiterer Spruch, der an den ebengenannten sich anreiht, lautet (Matth. 6, 33): „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles von selbst zufallen." Obwohl Jesus unter dem, was dem Menschen von selbst zufallen werde, zunächst nur die leiblichen Bedürfnisse versteht, so dürfen wir doch den Sinn dieser Stelle auf die irdischen Bedürfnisse überhaupt ausdehnen. Jesus sagt nicht, daß diese Bedürfnisse nicht nothwendig, nicht berechtigt seien, er sagt vielmehr, man habe nicht nöthig, darnach zu trachten, weil ja der himmlische Vater wisse, daß wir dies Alles bedürfen und er es uns gewiß geben werde. Seine Meinung ist also: Gewinnt für eure Seele den festen Punkt, so wird sich alles Andere durch Gottes Hülfe von selbst geben, und diese Meinung war der Grundgedanke für die Menschheit, von welchem Jesus bei Stiftung seiner Religion ausging. Er wollte der Menschheit diesen festen Punkt geben, und wußte, daß von diesem Punkt aus sich alles Andere (äußerer Fortschritt, Wissenschaft, Kunst u. s. f.) von selbst ergeben werde. So wie es im Staat vor Allem darauf ankommt, daß für die leibliche Nahrung gesorgt sei, weil, wenn dies geschehen ist, aus der Anlage des Menschen sich von selbst das Weitere entwickelt, so wollte Jesus die Seele der Menschheit

in ihrem Verhältniß zu Gott nähren, um ihr damit den festen Haltpunkt für alle weiteren Emanationen ihrer Geschichte zu geben. Wenn Feuerbach aus der Thatsache, daß die ersten Christen (in Folge des Glaubens an die Nähe des Gerichts) Kunst und Wissenschaft mißachteten, und von dem Widerstand der offiziellen Kirche gegen die Entdeckungen der modernen Wissenschaft den Schluß zieht, daß das Christenthum, seinem Wesen nach, Kunst und Wissenschaft ausschließe, so heißt dies von vorübergegangenen Entwicklungsphasen des Christenthums auf sein Wesen schließen. Das Gegentheil dieser Auffassung Feuerbach's liegt im Erfolg vor, und wenn er darauf erwidert, trotz des Christenthums habe das neue Europa seine Kultur errungen, so heißt das nichts Anderes, als von einem geistvollen Kinde, das einen für es ganz geeigneten Erzieher gehabt hatte, sagen, es habe sich trotz des Erziehers entwickelt. Diesen Beruf, die Menschheit zu erziehen, hat die Moral Jesu in der antiken Zeit, sie hat ihn im Mittelalter erfüllt, sie wird ihn auch in unserer Zeit noch erfüllen. —

in ewigem Verhältniß zu Gott nähren, und ihr damit den festen Haltpunkt für alle weiteren Emanationen ihrer Geschichte zu geben. Wenn Feuerbach aus dem Einwand, daß die ersten Christen (in Folge des Glaubens an die Nähe des Weltgerichts) Kunst und Wissenschaft aufgegeben, und von dem Widerspruch der christlichen Kirche gegen die Entdeckungen der modernen Wissenschaft den Schluß zieht, daß das Christenthum, seinem Wesen nach, Kunst und Wissenschaft ausschließe, so heißt dies von vorübergegangenen Entwicklungsepochen des Christenthums auf jenes Wesen schließen. Das Gegentheil dieser Auffassung Feuerbach's liegt im Erfolg vor, und wenn er darauf erwidert, trotz des Christenthums habe das neue Europa seine Kultur errungen, so heißt das nichts Anderes, als von einem geschickten Kinde, das einen für es ganz ungeeigneten Erzieher gehabt hatte, sagen, es habe sich trotz des Erziehers entwickelt. Diesen Beruf, die Menschheit zu erziehen, hat die Moral Jesu in der antiken Zeit, sie hat ihn im Mittelalter erfüllt, sie wird ihn auch in unserer Zeit noch erfüllen.

Fragmente und Aphorismen.

Anhang.

Entwurf.

Ueber die Wunderanschauung der Alten (d. h. der jüdischen und heidnischen Zeitgenossen Jesu).

Das Wort Wunder heißt im Lateinischen, wie im Deutschen, ein bewundernswerthes außerordentliches Ereigniß, im Griechischen, sofern es von Gott gewirkt wird, ein Zeichen, d. h. ein für den Menschen in dem oder jenem Sinne vorbedeutendes Anzeichen, als Wunderthat eines Menschen die Aeußerung einer außerordentlichen Kraft. Von Gott gewirktes Wunder war den Alten sowohl jedes widergewöhnliche Naturereigniß, insofern es dem Menschen Anzeichen war, wie Erdbeben, Pest u. s. w., als jedes Naturereigniß, das sie sich nicht zu erklären wußten, ferner jede nicht aus der Reflexion, sondern aus dem Gemüth und der Phantasie hervorgegangene innere Inspiration. Menschliche Wunderthat war ihnen jede außerordentliche Leistung auf jedem Gebiet, sofern sie die Schranken der Menschheit so sehr überschritt, daß sie nicht ohne göttliche Hülfe oder selbst nicht ohne Verwandtschaft des Menschen mit Gott geschehen konnte, wie die Thaten Cäsar's und Alexander's, oder sofern sie irgend eine Beziehung zur Erkenntniß oder zur Verehrung Gottes hatte — wie ihnen in diesem Sinn z. B. Plato ein Wundermann war; insbesondere aber die religiöse Wunderthat als unmittelbar auf Gott bezüglich, und vom göttlichen Geiste — dem θεῖον im Menschen — gewirkt. Wie der Feldherr, der außerordentliche Thaten verrichtet, sie vermöge der entsprechenden Seelenkräfte des Muths, des Combina-

tionstalents ꝛc. verrichtet, so verrichtet der Wunderthäter die seinigen vermöge der höheren religiösen Seelenkräfte, kraft deren der Mensch, wie der Hebräerbrief (6, 5) sagt, die Kräfte der zukünftigen Welt schmeckt und welche selbst die Kräfte dee zukünftigen Welt genannt werden können, insofern der menschliche Organismus, wie er mit seinen niedern Seelenkräften nach unten zu noch dem Pflanzen= und Thierreich angehört, mit seinen höchsten bereits nach oben zu die zukünftige höhere Organisation vorbildet (in den neuen Himmel und die neue Erde hineinragt und in einer dieser Seelenkräfte, in der Ahnungskraft, diese Zukunft bereits vorempfindet und ihrer vorbewußt wird).

Man bezeichnet gewöhnlich den Unterschied zwischen der modernen und der antiken Anschauung so (Leben Jesu von Hase 3. Aufl. Leipz. 1840 §. 15): das Alterthum habe sich eine Erhebung der göttlichen Einwirkung über das Naturgesetz möglich gedacht, während die neue Zeit das Göttliche sich nur innerhalb des Naturzusammenhangs und durch ihn vermittelt denken könne.

Diese Auffassung des Unterschieds ist der Grundirrthum, der alles Verständniß der antiken Wundererzählungen und besonders der neutestamentlichen vereitelt hat.

Der Volksglaube des Alterthums war weit entfernt, sich eine Erhebung Gottes über das Naturgesetz zu denken, da er vielmehr in allen, auch den gewöhnlichsten Naturereignissen, ja den leisesten natürlichsten Zufällen des gemeinen Lebens (den römischen „Anzeichen") die Hand Gottes sah. Diese Erhebung über das Naturgesetz war vielmehr lediglich eine Erfindung der Philosophen, welche, indem sie Vieles, was dem Volksglauben wunderbar dünkte, als Naturgesetz erkannten, in Anderem aber dessen physische Gesetzmäßigkeit sie noch nicht zu durchschauen oder nicht auszusprechen vermochten, die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht leugnen wollten oder konnten, den Ausweg ergriffen, zu sagen: das Meiste geschieht auf dem gewöhnlichen Naturweg, Einiges aber durch Erhebung Gottes über die Natur. Der Volksglaube betrachtete die ganze Natur, den ganzen Lauf der Ereignisse, ohne Unterschied

des Erklärlichen und Unerklärlichen, als die fortwährende That des lebendigen Gottes, als das unmittelbare Ergebniß der göttlichen Einwirkung, und unterschied nur zwischen den auffallenden und minder auffallenden Produkten dieser Einwirkung, gerade wie wir heutzutage zwischen gewöhnlichen Naturereignissen und Naturphänomenen unterscheiden. Die Heiden zersplitterten diese Mannichfaltigkeit der göttlichen Kräfte in der Natur und in der Weltregierung in eine regellose, durch das Primat des Zeus und das alle Götter überwaltende Fatum nur schwach zusammengehaltene Vielheit; die Juden faßten sie, ohne die Mannichfaltigkeit aufzuheben, in dem Einen Gott zusammen, der als Er selbst Jehovah (der Seiende, der war, ist und sein wird), als der die Vielheit der Dämonen (Engel und Teufel) zusammenfassende aber, der seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen macht, der Herr der Heerschaaren (Zebaoth) hieß oder gleich mit dem Mehrheitsnamen „Götter" (Elohim) bezeichnet wurde.

Dieser Volksglaube aber, die wahrhafte Anschauung des Alterthums, ist von der modernen Anschauung, welche jede Erhebung Gottes über das Naturgesetz, d. h. jede den Gesetzen des Seins in Natur und Welt widersprechende Einwirkung Gottes für unmöglich erklärt, nur scheinbar verschieden. Es sind nur zwei verschiedene Formen, unter welchen die Alten und wir, d. h. diejenigen unter den Neuern, welche, ohne Gott und seine Vorsehung zu leugnen, gleichwohl das Wunder im übernatürlichen Sinne leugnen, das nämliche Wesen anschauen. Die Alten, bei denen die Kräfte des Gemüthes, die religiösen Kräfte, vorherrschten, betrachteten die Wirkung Gottes auf die Welt von Seiten der Freiheit; wir, bei denen die Verstandeskräfte vorherrschen, betrachten sie von Seiten der Nothwendigkeit. Wir erkennen Gott in der unwandelbaren Mathematik der physischen und geistigen Gesetze, sie erkannten ihn in der scheinbaren furchtbaren Regellosigkeit der physischen und geistigen Phänomene. Wir, wie sie, sind überzeugt, daß in dem kleinsten Zufall das Schicksal, d. h. daß in allen Begebenheiten die göttliche Vorsehung wal-

tet, nur faßten sie als willkürlich oder unmittelbar gewirkt, was wir als gesetzmäßig gewirkt fassen. Wir, wie sie, sind überzeugt von der Erhabenheit der geistigen Naturgesetze über die materielle Natur, der Gesetze einer höhern Ordnung über die Gesetze einer niedern Ordnung, aber wir fassen auch die geistige Welt als Natur, d. h. als einen Complex fester Gesetze, während sie das Gesetzmäßige mehr nur in den gewöhnlichsten Naturerscheinungen sahen. Mit einem Wort, wir fassen als göttliche Logik auf, was sie als göttliche That auffaßten. In Gott aber — darüber ist die ganze Philosophie einig — ist die Logik und die That, das Gesetzliche und das Willkürliche, die Nothwendigkeit und die Freiheit Eins, denn diese Einheit bildet das Specifische der Idee Gottes. [1])

Es konnte also bei den Alten Naturerscheinungen geben, die sie (wie z. B. die Jahreszeiten, die Bewegung der Gestirne) als gesetzliche Naturerscheinungen erkannten, aber es konnte keine geben, sie mochten noch so sehr als gesetzlich erkannt sein, die sie sich ohne Gott geschehend dachten, wie denn z. B. die Sonne nicht nur bei den Griechen und Römern als Sonnengott erscheint, sondern auch nach biblischer Anschauung täglich von Gott selbst in ihrer Bahn geführt wird. Und es kann bei uns Wunder geben, insofern wir heute noch wunderbar nennen müssen, was uns aus den bisher erforschten physischen Gesetzen oder aus der bisherigen Kenntniß der Macht der geistigen Gesetze über die materiellen noch nicht aufgeklärt ist, aber es kann schlechthin keine Wunder geben, die

---

[1]) Es ist daher ein plumper Verstoß gegen den christlichen Gottesbegriff, wenn jene Orthodoxen, welche die biblischen Wunder als Verletzung des Naturgesetzes auffassen, die Ausflucht ergreifen, auf den allmächtigen Gott können die Gesetze unserer Denkerfahrung nicht zur Anwendung kommen. Sagen, daß auf Gott unsere Logik nicht anwendbar ist, heißt sagen, daß Gott für uns nicht existiren kann. Diese Ausflucht finden wir von den Orthodoxen regelmäßig nur da ergriffen, wenn ihnen die gesetzmäßig natürliche (geistige oder physische) Erklärung versagt; sie straft sich also selbst Lügen.

dem Naturgesetz innerhalb der geistigen und materiellen Welt widersprechen.

Da bei den Alten die Gemüthskräfte, d. h. die magnetischen Kräfte des Willens und der Thatkraft und die sympathischen Kräfte des Herzens und der Ahnung, über die Kräfte der Intelligenz überwogen: so hatten sie für die providentielle Bedeutung der Naturereignisse einen viel höheren Sinn als wir, und von der Macht des menschlichen Gemüths auf den göttlichen Willen, sowie auf die umgebende Natur sowohl als auf andere Menschen und auf Thiere eine weit höhere und lebendigere Vorstellung und waren weit mehr fähig, diese Macht (die Macht des Magnetismus und der Sympathie) auszuüben; mit andern Worten, sie sahen ohne Vergleich mehr Wunder als wir und thaten ohne Vergleich mehr Wunder als wir. Je höher die Gemüthskräfte eines Menschen im Alterthume waren, je mehr unterstützt von den geistigen Kräften der Phantasie, der innern Auffassung und des Wortes, desto mächtiger war, wenn er diese Kräfte auf den Dienst Gottes richtete, seine Einwirkung auf Andere, desto zuversichtlicher sein Vertrauen auf die Alles ermöglichende Einwirkung Gottes, desto unbegrenzter das Vertrauen, selbst die Naturhindernisse in jedem Augenblick der göttlichen Einwirkung weichen zu sehen. Wenn Jesus sagt: „wenn ihr Glauben wie ein Senfkorn groß hättet und zu diesem Berge sprächet: hebe dich und wirf dich ins Meer, und zweifeltet nicht in euren Herzen, sondern glaubtet, daß es geschehen würde, was ihr sagt, so würde sich der Berg heben und euch wird nichts unmöglich sein", so war dies zwar ein Bild, aber nicht, wie es für unsere heutige Generation wäre, ein übertriebenes, fremdartiges Bild, sondern ein reales. Heutzutage wäre es nicht leicht einem Betrüger möglich, Tausende von Menschen auf einen Berg zu führen, um dort den von selbst erfolgenden wunderbaren Einsturz der Mauern einer Stadt zu erwarten oder sie an einen Fluß zu führen mit dem Versprechen, sie trockenen Fußes durch den Fluß gehen zu lassen; damals geschahen solche Dinge zu Dutzenden. Und dies war ebenso bei den Heiden, wie

bei den Juden; die römischen und griechischen Klassiker sind voll von Anzeichen bei der Geburt und dem Tode ihrer großen Männer und voll von den Wunderthaten dieser Männer wie die Bibel — nur mit dem Unterschied, daß diese Wunderthaten, — da sich bei den Römern jene Gemüthskräfte, welche wir als die Kräfte der zukünftigen Welt, durch die das Wunder verrichtet wird, bezeichnet haben, auf Roms Größe, d. h. auf den Krieg und die Politik, auf die diesseitige Welt warfen, — die Wunderthaten minder auffallend erscheinen als bei den religiösen Heroen der Bibel.

Wenn irgend etwas die Richtigkeit unserer Auffassung beweisen kann, so sind es gerade jene zwei Eigenthümlichkeiten der Bibel, welche bisher hauptsächlich zu jenem Grundirrthum verleitet haben: nämlich einerseits die Dämonen= (Engels= oder Teufels=) Erscheinungen, andererseits die biblische Vorstellung von (göttlicher oder teuflischer) Inspiration und Besessenheit.

Jener Grundirrthum entstand nämlich vor Allem aus einem Mißverständniß der Berichte der Bibel über diese beiden Gegenstände. Indem man sah, daß die Bibel in außerordentlichen Umständen Engel und Teufel erscheinen läßt, zog man den Schluß: „die Bibel halte das Meiste für natürlich hergehend, Einiges aber, was sie ausdrücklich ausnehme, für göttlich oder teuflisch gewirkt"; und indem man sie einige besondere Krankheitsarten als Folge der Einwohnung böser Geister darstellen sah, argumentirte man, sie halte alle übrigen Uebel und Krankheiten für natürliche. Kam nun dazu noch der spätere, namentlich lutherische Inspirationsbegriff, wornach Ein Buch, die Bibel, als inspirirt, alle anderen Bücher als nichtinspirirt betrachtet, oder gar Ein Buch als in allen Theilen inspirirt, alle anderen als in allen Theilen nichtinspirirt betrachtet wurden: so war die falsche Vorstellung fertig.

Beides, daß die Bibel 1) nur außerordentliche übernatürliche, nicht auch natürliche Umstände unter Betheiligung Gottes durch die Engel oder des Teufels denke, und daß sie 2) nur die sogenannten Dämonischen für Besessene halte, ist vollständig irrig; noch irriger aber 3) der letztge=

nannte Inspirationsbegriff, der mit der biblischen Vorstellung von Inspiration kaum mehr Etwas gemein hat.

Zu 1) Die oberflächlichste Prüfung genügt. Es ist ein Engel, der bei der Auferstehung den Stein vom Grab wälzt; aber es ist auch ein Engel, der den Herodes mit natürlicher Wurmkrankheit schlägt (Apgsch. 12, 23), der als Elementargeist Macht über das Feuer (Apok. 14, 18) und der Macht über die Erde und das Wasser hat (Apok. 16, 2—4), der das Heilwasser des Teiches von Bethesda bewegt (Joh. 5, 4), der innere Eingebung, soferne sie nur höherer Art ist, bewirkt, der den Philippus treibt, von Jericho nach Gaza zu gehen und den Kämmerer von Assyrien anzureden (Apgsch. 8, 26), und den Paulus auf der Seefahrt versichert, daß „kein Leben aus uns umkommen wird, ohne das Schiff". Es ist der Teufel, der mit Michael um den Leichnam des Moses kämpft (Jud. V. 9) und Christus auf die Zinne des Tempels führt, aber es ist auch der Teufel, der der natürlichen Schlechtigkeit des Judas vorsteht, indem er in ihn eingeht, und der Engel des Teufels, auf den Paulus seine physischen Anfälle zurückführt, indem er sagt, „damit er sich nicht überhebe, sei ihm ein Pfahl ins Fleisch gegeben" — des Satans Engel, der ihn mit Fäusten schlage, und dann diesen Pfahl ins Fleisch als Körperschwachheit bezeichnet (2 Kor. 12, 7. 9. 10).

2) Was die Dämonischen betrifft, so tritt in ihnen freilich die Einwohnung Satans am deutlichsten hervor, aber auch das paralytische Weib, das Jesus (im 13. Kapitel des Lucas) heilt, nennt Lucas von einem Krankheitsgeist besessen und Jesus selbst „vom Satan gebunden". Das Fieber „bedroht" Jesus als inwohnenden Dämon (Luc. 4, 39), und Matthäus nennt Einen, der blind und stumm zugleich war, ohne weiters besessen (Mtth. 12, 22); wie denn die Juden nach dem Talmud die Dämonen der Blindheit, des Rausches und anderer Krankheiten mit eigenen Namen benannten. Alle Krankheit also, nicht blos die Geisteskrankheit, überhaupt alles Uebel, nicht blos die Sünde wird auf Satan zurückgeführt, und zwar am meisten von

Jesu selbst, daher er seinen Jüngern Macht gibt, auf Schlangen und Scorpionen zu treten und über jede Gewalt des bösen Feindes (Luc. 10, 19).

„So wie Alles, was geschieht, sagt ein Theologe, dessen orthodoxe Gesinnung keinem Zweifel unterliegt, auf Gottes Urheberschaft zurückgeführt wird, insbesondere aber, was ungemeiner Art, was wunderbar ist, so alles Böse, was geschieht, auf die Urheberschaft Satans, insonderheit aber, was ungemein böse ist.“ So wenig deshalb, weil die Schrift dieses oder jenes Außerordentliche als Thun der Engel bezeichnet, die Meinung die ist, als ob Gott nur außerordentlicher Weise durch Engel wirke: eben so wenig wird dieses oder jenes Böse in dem Sinn für Wirkung Satans erklärt, als ob anderes weniger Außerordentliche nicht von ihm gewirkt wäre (Schriftbeweis v. Dr. J. Chr. K. Hofmann. Erste Hälfte 273—357, Untersuchungen über die Geister in der Schrift. Mit Recht behauptet Hofmann, daß im Vaterunser „vom Bösen“ nur als Maskulinum gemeint sein kann).

Alles dies war bei Jesu so wenig als bei seinen jüdischen und heidnischen Zeitgenossen blos bildliche Personifikation. Es war die gesammte Natur angeschaut als lebendige Wirkung des Gottes, der unmittelbar durch seinen guten, mittelbar durch die im letzten Grund auch nur ihm dienenden und daher im alten Testament als von ihm selbst geschickt bezeichneten (1 Kön. 22, 19—23) bösen Geister Alles wirkt, — als lebendige Wirkung des durch die Idealwelt seiner Gedanken beständig in der materiellen Welt gegenwärtigen Gottes.

Ebenso verhält es sich

3) mit dem biblischen Inspirationsbegriff, der im alten Testament der nämliche ist, wie in den klassischen Schriftstellern des Alterthums.

Die natürliche Kraft des Menschen (was wir so nennen) kann sich zum Bösen oder zum Guten, zur göttlichen oder teuflischen entfalten. Im ersteren Falle wurde sie als göttlich, im zweiten als teuflisch inspirirte betrachtet, in beiden als übernatürliche betrachtet, insofern in beiden Fällen die geistige Natur ihre

Kraft über die blos sinnliche im Menschen entfaltet. Der Bibel, wie den klassischen Alten, ist der Philosoph und der Dichter (der Salomo der Sprüche und des Predigers und der Salomo des Hohenliedes) der weissagende Dichter und der Dichter der ächten Liebe, der Prophet und der Geschichtschreiber (die prophetischen und die historischen Bücher des Canons) der König, wenn er in seinem Amte Gottes Willen vollzieht (1 Sam. 16, 13) und gerechtes Urtheil richtet (1 Kön. 3, 28), und der Priester, der fungirt (Joh. 11, 51), der Künstler, der, „mit dem Geist Gottes und Wissenschaft in allerlei Arbeit erfüllt, alles zu erdenken vermag, was in Gold, Silber, Erz, Marmor, Edelgestein und Holz gebildet werden kann (2 Mos. 31, 3) und der Krieger, wie Simson, über den der Geist Gottes kommt", inspirirt, d. h. vom göttlichen Geiste erfüllt und getrieben. Sehr genau setzt dies Paulus (1 Kor. 12, 3 ff.) auseinander, indem er den Korinthern erklärt, daß alle Gaben und Verrichtungen (alle Talente und Leistungen im Dienste Gottes), die niedrigsten wie die höchsten, die unscheinbarsten wie die wunderbarsten, von demselben Geiste gewirkt werden. Verschieden sind die Gaben — der Eine hat Rede der Weisheit, der Andere Rede der Erkenntniß, der Andere Glaube, der Andere Heilungs=, der Andere Weissagungs=, der Andere Zungengabe u. s. f., aber so wenig als die höheren Glieder sich über die schwächeren, die vornehmeren über die „unehrbar" scheinenden, aber gleich nothwendigen, erheben dürfen, so wenig darf sich die außerordentliche Gabe der geringern überheben; denn Alles wirkt der eine und nämliche Geist, der Jedem besonders zutheilt, was er will, und der geringste Glaubensakt (daß Jemand Jesum Herr nennen kann) stammt ganz ebenso vom Geiste als die wunderbarsten Heilungen.

Naturgemäß aber wandten die Juden wie die Alten den Begriff der göttlichen Besessenheit (Inspiration) vornämlich auf die Kräfte des innern Gemüthes und der innern Contemplation, seltener auf die des Verstandes und des Gedächtnisses, der Reflexion und der äußern Thatfertigkeit an. Nur die erstgenannten Kräfte

erregen in ihren Wirkungen jenen Eindruck der augenblicklichen, unwillkürlichen Eingebung, auf dem der Begriff der Inspiration beruht, und sie vornemlich sind die religiösen Kräfte, die Kräfte der zukünftigen Welt, während mit den andern Kräften der Mensch die diesseitige Welt erkennt und in der diesseitigen Welt wirkt. Die Wirkungen der Anschauung vermöge der innern Sehkraft, der Contemplation vermöge der innern Auffassung, die Wirkungen der Gemüthskräfte: im Herzen, in den Eingeweiden, in den Nieren, wie sich das alte Testament ausdrückt, sind plötzlicher, unbewußter Art; sie sind es, mit denen der Poet, der Künstler, der Prophet, der Wunderthäter seine Thaten verrichtet. Der Verstand dagegen, das Gedächtniß, der Forschungstrieb, die Erkenntnißkraft, die Kombination, die industriellen und technischen Fertigkeiten arbeiten mit bewußter langsamer Reflexion. Der Dichter, der Künstler, der Prophet bringen durch den innern Trieb unbewußt Dinge hervor, deren Bedeutung sie selbst nicht oder nur wenn sie bereits geschehen sind, durch darauf folgende Reflexion erkennen können; der Politiker, der Gelehrte, der Naturforscher und Mathematiker, der Jurist, der industrielle Erfinder arbeiten vollständig bewußt und wissen, während sie arbeiten, was sie thun. Daher betrachteten die Alten wohl die platonische Philosophie als vornemlich durch die innere Anschauung erzeugt, nicht aber die aristotelische, das Werk des denkenden kritischen Verstandes, als göttlich inspirirt. Jede inspirirte Thätigkeit beruht vorzugsweise auf den Kräften des innern Gemüths, unterstützt von dem innern Auge und dem innern Ohr; vorzugsweise, sagen wir, denn auch die andern irdischen Kräfte, die Weisheit Salomo's und selbst die physische Kraft Simson's sind, wie wir gesehen, vom alten Testament als Gottbegeisterung dargestellt, und beiden Thätigkeiten ist die höchste Kraft, die, in der sich alle Sphären — der Dichter, der Denker, Staatsmann und Feldherr — concentriren, das Wort, gemeinsam.

In diesem Sinne bildeten sich die Juden und die alten Christen auch ihre Vorstellung über die Inspiration der heiligen Bücher.

Inspirirt war ihnen nicht nur das Gesetz, die Orakel, die religiöse Dichtung, sondern auch die ganze Geschichtschreibung, insofern sie die Führung Israel's durch Jehovah schilderte, die Philosophie, insofern sie durch wahre Lebensbetrachtung zur Erkenntniß Jehovah's leitete, selbst die weltliche Dichtkunst, insofern sie in ihrer höchsten Spitze, im Liebeslied, zugleich das himmlische Geheimniß des Liebesbundes Gottes mit seinem Volke und mit seiner Kirche vorbildend aussprach. Wie daher die Juden nicht nur die Bücher Mosis, die Psalmen und die Propheten, sondern auch die Chroniken ihres Volkes, den Hiob und die weltweisen Sprüche Salomo's und das Hohelied in den Canon aufnahmen: so fügten die Christen, im Geiste dieser freien Auffassung, dem alttestamentlichen Canon einerseits die Geschichten der Evangelisten und die Briefe der Apostel, anderseits die nach der Feststellung des jüdischen Canons durch Esra erschienenen jüdischen, für die äußere und innere Entwicklungsgeschichte der Offenbarung unentbehrlichen apokryphischen Schriften bei, denen die Juden keinen Platz im Canon ließen, weil sie, seit Esra's Zeit, mehr und mehr dem mechanischen Inspirationsbegriff verfallen waren. In diesem nämlichen Sinne bedienten sich die Apostel und Jesus selbst gewisser zeitgenössischer Schriften, die rein in den Canon aufgenommen wurden, ebenso zum Belege wie der canonischen (Luc. 11, 49 und Jud. V. 14); und die alten Christen waren so weit entfernt, ein inspirirtes Buch für ein in allen seinen Theilen unfehlbares zu halten, daß sie Privatäußerungen der Apostel, in denen diese selbst lediglich ihre unmaßgebliche Ansicht ausdrücken zu wollen erklären, gerade so in den Canon aufnahmen, als ihre offiziellen Belehrungen. Die Vorstellung von einer Inspiration, welche eine Schrift nicht nur in den Theilen, worin der Autor maßgebend sein will, sondern in allen, selbst historischen oder geographischen Nebenbemerkungen maßgebend machen soll, so wie von einer Inspiration, welche den Autor zum leidenden Werkzeug machen soll, während nach der alten Vorstellung die inspirirte Thätigkeit eben die Thätigkeit des vom göttlichen Geist durchdrungenen individuellen

Geistes war — diese Vorstellung ist ein fremdartiger Auswuchs der späteren Zeiten, namentlich des Lutherthums, und noch heute der ächt katholischen Auffassung fremd. In eben diesem Sinne suchten die Alten, sowohl Juden als Christen, die göttliche Inspiration nicht blos in der Schrift, sondern auch in der mündlichen Ueberlieferung, räumten der letzteren ein der ersteren gleiches Ansehen ein, und setzten, da die letztere der Natur nach eine beständige Sichtung bedarf, mittelst dieser Gleichstellung von selbst voraus, daß, wie nur der Geist das Wahre und Falsche an der Tradition richtig sichten, so auch nur der Geist das Maßgebende und Nichtmaßgebende im Schriftwort unterscheiden könne, d. h. sie erhoben den Geist zum einzigen endgiltigen Richter des durch den Geist Gewirkten.

Endlich, in eben diesem Sinne hielten die Juden und die Christen heidnische Herrscher, die gegen den Jehovah-Cultus oder das Christenthum mit besonderer Grausamkeit wütheten, wie Antiochus Epiphanes und Nero, für dämonisch —, andere aber, die sich um die wahre Religion verdient machten, wie Cyrus und Constantin, für göttlich inspirirt; Cyrus heißt im alten Testament der Gesalbte des Herrn, wie der König von Israel; und hielten Juden und Christen (wenigstens die erleuchteteren unter ihnen) auch den Plato, den Socrates und die alten Dichter, sofern sie, wie Sophocles, die wahre Moral verkündigt oder wie die Sibyllen im Virgil in seiner berühmten Ekloge den Messias geahnt hatten, für göttlich inspirirt wie ihre eigenen Schriftsteller, nur in niedrigerer Weise. Für Juden und Christen war die Offenbarung Gottes durch Moses und Christus die höchste, aber nicht die ausschließliche, — die in einziger Weise gegebene, aber nicht die einzige Offenbarung Gottes. Zwar hatte Gott, wie der heilige Paulus erörtert, nur das Volk Israel unter seine besondere Erziehung (geistige Offenbarung) genommen und die Heiden sich selbst und der Offenbarung in der Natur überlassen; aber nicht so, als ob nun das Volk Israel nie sich selbst überlassen und die Heiden nie göttlicher Theilnahme gewürdigt worden wären,

sondern unter den Juden verstummte der Geist Gottes, wenn sie seiner sich unwürdig machten, und aus den Heiden sprach er, wenn sie aufrichtig nach der Wahrheit strebten. „Wie sollten wir, sagt der schon genannte orthodoxe Schriftsteller, nachdem er die biblischen Stellen über Inspiration untersucht hat, nach allem dem anstehen, von Inspiration heidnischer Seher und Dichter, von Inspiration eines Socrates und Scipio zu sprechen?"

Erst nachdem diese bisher geschilderte, großartige, mit der consequent rationalen Einsicht völlig identische Auffassung des Wunder= und Inspirationsbegriffs aus der Kirche verschwunden war; nachdem die katholische Kirche, ohne producirende Geisteskraft, nur der traditionellen Festhaltung anheimgefallen, der Protestantismus aber sich zu jener halben Weltanschauung konsolidirt hatte, wornach Einiges natürlich, Anderes aber widernatürlich zugeht, erst nachdem auf diese Weise die lebendige Allgegenwart Gottes und seines Geistes in Natur und Geschichte verschwunden und einem unnatürlichen, unbegreiflichen, schreckhaften Hereinragen der Geisterwelt gewichen war, erst dann bildete sich jenes Scheusal der Hexenprocesse, der traurigste Makel in der Geschichte des Christenthums aus — der Hexenprocesse, von denen man sagt, sie verdanken ihre Entstehung dem Glauben an den Teufel, während der Teufel Jahrtausende lang geglaubt worden war, ohne daß Hexenprocesse entstunden, und erst von dem Moment an die Menschheit überwältigten, wo einerseits die Kraft zu den alten wunderbaren Geistesthaten erloschen, andererseits die Geisterwelt nur mehr als eine der Natur fremd gegenüberstehende, nicht mehr als in der Natur waltende begriffen wurde. —

Hiernach nun: 1) Wunderkraft = Geisteskraft in besonderer Bethätigung; also entsprechend der Größe der Gesammtpersönlichkeit und dem besondern Beruf dieser Persönlichkeit. Wir werden daher 2) finden, daß die Wunder Jesu sich zu den Wundern anderer jüdischer und heidnischer Wunderthäter, z. B. des Elias oder Elisa oder des Apollonius von Tyana, gerade so verhalten, wie sich die persönliche Größe Jesu zur persönlichen Größe dieser An=

dern verhält; um so höher Jesus über jenen steht, um so vollkommener wird er auch inspirirt, um so mächtiger in seinen Geistesgaben gewesen sein. Wollte er aber als Messias, als das höchste, was seine Nation erwartete, erscheinen, so durfte unter diesen Gaben am wenigsten die Gabe der Heilung fehlen, wie sie schon viele Propheten vor ihm und kurz nach ihm, selbst griechische und römische Philosophen und Feldherren besaßen. Diese Gabe war die dem Volke verständlichste, sie war die Wundergabe im engsten, specifischsten Sinne; mit ihr vor allem mußte sich der Messias legitimiren; hätten wir vier Schriften, wie die vier Evangelien, welche uns das Leben eines Mannes, der als falscher Messias gekreuzigt worden, beschreiben würden, ohne uns Wunder zu berichten, die der Messias gethan, so müßten wir (wie die damaligen Zeiten waren) diese Schriften schlechthin für unächt erklären, denn es war geradehin unmöglich, daß Jemand, ohne Wunder wenigstens zu versuchen, als Messias sich nur einen Augenblick halten konnte.

Könnte über die Natur der Wunder, wie wir sie bisher erläutert haben, als organischer, also aus der menschlichen Natur selbst fließender, aber theils zu göttlichen, theils zu dämonischen Zwecken angewandter Kraftäußerungen noch ein Zweifel bestehen: so müßte er verschwinden vor der vollständigen Klarheit, womit sich Jesus selbst über diese Natur der Wunder äußert. —

Entwurf einer Anmerkung über die Aechtheit der Evangelien.

Alle diejenigen Schriften des neuen Testaments, welche von der christlichen Kirche von Anfang an bis jetzt für ächt gehalten worden sind, also alle mit Ausnahme der 7 Stücke, welche unter den Christen selbst bestritten waren, bis im 4. Jahrhundert die Sammlung des Canon officiell festgestellt wurde, sind so ächt und

so beglaubigt, als irgend Schriften der Vorzeit, die auf uns gekommen sind, beglaubigt sind; ja, sofern sie von einer größern Menschenmenge bezeugt sind, noch ächter als die Schriften des Thucydides oder des Tacitus oder als der Koran Muhamed's. Soll es dem Historiker verwehrt sein, sie als ächt zu benützen, ehe er sie als ächt bewiesen hat, so darf er keinen Schriftsteller des klassischen Alterthums als ächt benützen. Nicht an ihm ist es, den Beweis der Aechtheit zu liefern, wo ihm Schriften vorliegen, welche die gesammte bisherige geschichtliche Ueberlieferung als ächte bezeichnet, sondern an den Zweiflern ist es, den Beweis der Unächtheit zu liefern. So lange dieser nicht geliefert ist, so lange sind und müssen sie ihm ächt sein, wie jede andere ächte Schrift. Es fragt sich also nur, ob der Beweis der Unächtheit bezüglich der Evangelien geliefert worden ist. Wer die kritische Literatur des neuen Testaments kennt, muß darauf unbedingt mit Nein antworten. Unter den 3 bedeutendsten Kritikern hat Strauß nicht sowohl die Aechtheit der Evangelisten als die Realität ihrer Darstellung angegriffen. Gfrörer (in der „Geschichte des Urchristenthums") gelangt zu dem Resultate, den Johannes allein für authentisch, den synoptischen Bericht für unächt zu halten. Weiße (in der „evangelischen Geschichte") hält umgekehrt den synoptischen Bericht für den allein authentischen, und den johanneischen für verfälscht, ohne jedoch zu leugnen, daß der wesentliche Inhalt des johanneischen Berichts vom Apostel Johannes selbst herrühren muß. Unter den synoptischen Evangelien wird von den Einen der Matthäus, von den Andern Marcus, von den Dritten Lucas als die ächteste und ursprünglichste Zusammenstellung betrachtet. Die Kritik ist also schlechthin zu keinem Ergebniß gekommen, was das Zeugniß der Geschichte irgend zu erschüttern vermöchte. Selbst die sogenannten Antilegomena, d. h. diejenigen Stücke des neuen Testaments, welche nicht von Anfang an in der Kirche allgemein gebraucht und anerkannt waren, sondern erst bei der officiellen Festsetzung des neutestamentlichen Canons im 4. Jahrhundert von der Kirche anerkannt wurden (der 2. Brief des Petrus, der He-

bräerbrief, der 2. und 3. Brief des Johannes, die Briefe des Judas und Jacobus und die „Offenbarung") können nach billigen historischen Grundsätzen vom Geschichtschreiber nicht anders denn als ächt behandelt werden; denn, wenn die Kirche bei dem schließlichen Entscheid über die Aechtheit auch keineswegs von einer modern-kritischen Untersuchung über die Verfasser, sondern lediglich von der frommen Ueberlieferung und der Rücksicht auf den kirchlichen oder nichtkirchlichen Inhalt ausging, so war dagegen auch der frühere theilweise Widerstand gegen die Anerkennung dieser Schriften nicht aus kritischen Bedenken gegen die Autorschaft, sondern aus andern — moralischen oder localen — Ursachen hervorgegangen, und das Zeugniß der Majorität muß daher für voll gelten.

Wir sind daher vollständig berechtigt, das neue Testament ganz ebenso wie jeden beglaubigten Profangeschichtschreiber als ächte historische Quelle anzuerkennen. Finden sich darin Dinge erzählt, die nach unsern Begriffen sich unmöglich ereignen konnten (— wenn nämlich dergleichen darin erzählt sind —), so haben wir darüber nach innern Gründen zu entscheiden, aber die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller leidet darunter nicht mehr und nicht weniger, als die des Livius und Plutarch, wenn sie uns in historischen Erzählungen Wunderdinge berichten. Noch weniger können Widersprüche zwischen den vier Evangelisten an sich ihre Glaubwürdigkeit schwächen, sofern sie nicht sehr wesentliche Dinge betreffen, da vier verschiedene Berichterstatter, die alle unabhängig von einander geschrieben haben, schlechterdings niemals über Einen Gegenstand berichtet haben, ohne sich zu widersprechen. Sie müssen, wo sie sich finden, klar erkannt und geprüft werden; aber daß man sie als Beweismittel gegen die Evangelien machte, hätte man für unmöglich halten sollen, seit Lessing in seinen Bemerkungen zu den Wolfenbüttler Fragmenten diesen Einwand ein- für allemal beantwortet hat.

Bei diesem Stande der Dinge muß der unbefangene Leser, dem es, wenn er das neue Testament in die Hand nimmt, um Geschichte und Leben, nicht um Schulkram zu thun ist, es

unerklärlich finden, wie jene moderne Kritik entstehen konnte, welche mit Ausnahme Gfrörer's und Weiße's, die eigentlich Beide ihr innerlich nicht angehören, trotz ihres Bändereichthums, keinen Schritt über Lessing und Herder hinausgegangen ist, wenn sie nicht im Gegentheil das von diesen Geleistete mit Füßen tritt; — es müßte, sagen wir, diese Kritik unerklärlich sein, wenn nicht die orthodoxe Behandlung dieser Sache den Zweifel immer wieder von Neuem herausforderte. Wir Alle nehmen die Schriften des Thucydides und Tacitus als ächt und glaubwürdig an. Wenn aber Jemand käme, der von diesen Schriften unsere zeitliche und ewige Seligkeit abhängig machen, der von uns verlangen würde, nach diesen Schriften unser ganzes Leben einzurichten, und jedes Wort in denselben für unumstößlich zu halten, selbst wenn es Dinge erzählt, die uns ganz unglaublich erscheinen, ja auf ihre historische Glaubwürdigkeit hin metaphysische Begriffe anzunehmen, die unserer Vernunft widersprechen: so würden wir Alle zu untersuchen anfangen, ob denn wirklich Alles, was Thucydides und Tacitus erzählen, wahr —, ob die Schriften auch in der That von ihnen verfaßt seien, und wir würden in dieser Untersuchung um so skeptischer, ja um so eigensinniger zu Werke gehen, je mehr man uns zumuthen würde, auf die äußere Gewißheit, daß jene Schriften ächt seien, unser Seelenheil zu bauen. Der Streit zwischen uns und diesem Jemand könnte seiner Natur nach zu keinem Ende kommen; wir wären nicht im Stand, ihm die Unächtheit, er nicht im Stand, uns die Aechtheit zu beweisen, da die geschichtliche Ueberlieferung, an welcher die Entscheidung über die Aechtheit von Schriften des Alterthums hängt, auf Treue und Glauben, nicht auf formellen Zeugnissen begründet ist. Indem die Orthodoxie, wie Lessing dies in der Abhandlung „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft" so vortrefflich nachgewiesen, nicht aufgehört hat, geheimnißvolle dogmatische Wahrheiten auf historische Wahrheiten stützen zu wollen, hat sie selbst den neutestamentlichen Schriften eine von allen andern historischen Schriften abweichende Stellung gegeben, wornach

dieselben erst eines Erweises bedürfen, statt wie andere Schriften als erwiesen zu gelten, so lange nicht das Gegentheil erwiesen ist, und jenen Kampf entzündet, der weder ihr noch der Menschheit irgend eine Frucht bringen kann.

Erinnert man sich, was auf diesem Gebiete seit Lessing von radicaler und orthodoxer Seite geschehen ist, so kann man sich kaum des schmerzlichen Gedankens erwehren, daß dieser Mann, dessen Worte in dieser Frage der lautere Menschenverstand waren und woran ganze Generationen sich hätten aufrichten können, für Deutschland umsonst gelebt hat.

Berichtigung.

S. XLIV Z. 4 v. u. lies: Schelling statt Lessing.
